شذرات

ملک میں ایک عرصہ سے اردو والوں کی طرف سے یہ مطالبہ کیا جا رہا تھا کہ ایک ایسی یونیورسٹی قائم کی جائے جس کا ذریعہ تعلیم اردو زبان ہو۔ لکھنؤ میں یونیورسٹیوں میں اردو زبان و ادب کے اساتذہ کا جو اجتماع گذشتہ سال ہوا تھا اس میں بھی یہ تجویز متفقہ طور پر منظور کی گئی تھی۔ ہمیں ایسی تمام تجویزوں سے قدرتی طور پر دلچسپی رہی ہے اس لئے کہ نصف صدی سے زیادہ کا عرصہ گذرا کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے اعلیٰ سطح کی تعلیم اردو زبان کے ذریعہ شروع کی تھی اور ایک قومی اور مستحکم تعلیمی منصوبے کے تحت شروع کی تھی۔ اپنی تعلیمی عمر کی کسی منزل میں جامعہ نے اپنے اس بنیادی موقف کو نہیں چھوڑا، اور ۱۹۶۲ء میں جب اسے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن ایکٹ کی دفعہ ۳ کے تحت یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا تو اس وقت کمیشن اور وزارت تعلیم ہند دونوں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ سوسائٹی کی یہ شرطیں بخوشی مان لیں کہ جامعہ میں ذریعہ تعلیم اردو زبان رہے گی اور اس کی اٹونومی بھی برقرار رہے گی۔

سچ تو یہ ہے کہ ہمیں کبھی کبھی اس پر سخت حیرت ہوتی تھی کہ اردو یونیورسٹی کا مطالبہ کرنے والے بھولے سے بھی اس کا ذکر نہیں کرتے تھے کہ ملک میں ایک ایسی درسگاہ موجود ہے جو اپنے وسائل کی کمی کے باوجود ایک محدود حد تک ہی سہی، جدید علوم کی تدریس کا کام اردو زبان کے ذریعہ انجام دے رہی ہے، ماضی میں اس درسگاہ نے ایک ایسے علمی اسلوب اور زبان کی داغ بیل بھی ڈالی ہے جس سے جدید ہندوستان میں اردو زبان کے ذریعہ تعلیم بننے میں آسانی ہوگی، اس میں ایسی کتابیں تصنیف اور ترجمہ کی گئی ہیں جن سے اردو زبان کی علمی حیثیت کو تسلیم کیا گیا ہے، اس کے ماہنامہ جامعہ نے ادبی، ثقافتی، علمی اور سائنسی مضامین شائع کر کے ایک وسیع حلقے میں سماجی و سائنسی علوم اور نظریات

کی اشاعت کی ہے۔ ہماری یہ حیرت اب بھی قائم ہے، خاص طور سے ان لوگوں سے ہمیں شکایت ہے جو جامعہ سے خوب متعارف ہیں، اور ان میں سے بعض حضرات نے تو اس خرمن سے خوشہ چینی بھی کی ہے۔

اردو یونیورسٹی کا مطالبہ کرنے والوں کو اس خبر سے خوشی ہوگی کہ ۱۲ مئی ۸۳ء کو جامعہ کی سب سے بڑی مجلس انجمن جامعہ ملیہ اسلامیہ نے "یہ تجویز منظور کی ہے کہ چونکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ابتدا سے اردو زبان ذریعہ تعلیم رہی ہے اور یہ اس کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے اس لئے مرکزی حکومت سے درخواست کی جاتی ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کو مرکزی اردو یونیورسٹی کی حیثیت سے چارٹر عطا کیا جائے۔ نیز یہ کہ اس یونیورسٹی کو ملک کے ایسے تمام تعلیمی اداروں کا الحاق کرنے کا اختیار بھی دیا جائے جن کا ذریعہ تعلیم اردو ہو۔ اور اسی کے ساتھ جامعہ کے تعلیمی و اقامتی کردار کو برقرار رکھا جائے" اس تجویز کے سلسلہ میں ضروری کارروائی کرنے کے لئے حسب ذیل حضرات پر مشتمل ایک کمیٹی بھی بنائی گئی جسے مزید اراکین کو شامل کرنے کا اختیار بھی دیا گیا۔

۱۔ جناب ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب
۲۔ جناب کرنل بشیر حسین زیدی صاحب
۳۔ جناب مرزا محمود بیگ صاحب
۴۔ جناب خورشید عالم خاں صاحب
۵۔ جناب ڈاکٹر اخلاق الرحمٰن قدوائی صاحب
۶۔ جناب ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب
۷۔ جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب
۸۔ جناب شیخ الجامعہ صاحب ——— (کنوینر)

اس کمیٹی کا ایک جلسہ ۸ جون کو منعقد ہوا، اور یہ طے ہوا کہ صدر فروغ اردو کمیٹی جناب اندر کمار گجرال صاحب سے کمیٹی کے اراکین ایک وفد کی صورت میں ایک عرضداشت کے ساتھ ملاقات کریں اور جامعہ کو ایک مرکزی اردو یونیورسٹی بنانے اور اس حیثیت سے چارٹر حاصل کرنے کے سلسلہ میں ان کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔

ذاکر صاحب مرحوم نے جامعہ ملیہ کو سرسید مرحوم کے اردو یونیورسٹی کے تصور، گاندھی جی کے نیشنل سوشل سروس کی تربیت گاہ کے خیال اور خود قومی یونیورسٹی کے متعلق اپنے نظریے کو اس طرح

ہم آہنگ کرکے کہ اسے اپنے قدیم تہذیب و تمدن کے صحتمند عناصر اور جدید عالمی تہذیب کے اعلا تصورات سے فیضان حاصل ہوتا رہے، ترقی دینے کا ایک نقشہ اپنے ذہن میں قائم کیا تھا، تقریباً چالیس سال تک جامعہ اپنے محدود وسائل کے باوجود اسی کے مطابق کام کرتی رہی، ۱۹۶۲ء کے بعد حالات قدرے بہتر ہوئے تو اس نے اپنے ان بنیادی مقاصد کو قدرے وسیع پیمانے پر پورا کرنے کی جدوجہد کی اور یہ جدوجہد جاری ہے۔ لیکن ایک چارٹرڈ یونیورسٹی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے کارکن اپنے حوصلوں کو بروئے کار لانے کے لئے وہ امکانات اور مواقع نہیں دیکھتے جو ملک میں قومی تعلیم کے ایک مجوزہ بڑے منصوبے کے تحت انھیں حاصل ہونے چاہئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جامعہ کے کارکن اور بہی خواہ محسوس کرتے ہیں کہ اب وہ وقت آگیا ہے جب جامعہ نئی بنیادوں پر ایک مکمل یونیورسٹی کا مرتبہ حاصل کرکے اپنے اُن خوابوں کی تعبیر دیکھ سکتی ہے جو اس کے بانیوں کے، خاص طور سے ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے، ذہن میں تھے اور جنھیں مختلف عوامل کے سبب وہ پوری طرح عمل میں نہیں لا سکے تھے۔

جامعہ قومی تعمیر و ترقی کے اس عظیم منصوبے کے تحت جسے حکومت ہند شروع کرنے والی ہے سیکولرزم، جمہوری طرزِ زندگی اور سماجی و معاشی انصاف کے اصولوں کے لئے ایک لیبوریٹری کا کام انجام دے سکتی ہے کہ اس کی تاریخ، اس کے آدرش اور اس کے اب تک کے کام اس بات کے شاہد ہیں۔ اس کے علاوہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اپنے ماضی کے کارناموں کے پیش نظر اب بڑے پیمانے پر مرکزی اردو یونیورسٹی کی حیثیت سے جدید علوم کی تدریس و تعلیم کا انتظام کر سکتی ہے۔ یہ درسگاہ اس ہند و مسلم تہذیب یا گنگا جمنی ہندوستانی تہذیب کا مرکز بن کر سیکولر طرز فکر اور قومی یکجہتی کے نظریے کی روشنی دور دور تک پھیلا سکتی ہے، جسے نہ صرف مسلمانانِ ہند بلکہ شمال مغربی ہندوستان کے بے شمار افراد اور پورے ملک میں بعض حلقے اور علاقے اپنے ماضی کی ناقابل تقسیم میراث تصور کرتے ہیں۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ ۱۹۷۰ء سے جامعہ ملیہ انگریزی اور ہندی زبان کے ذریعہ اردو خط کتابت کورس بڑی کامیابی کے ساتھ چلا رہی ہے اور اس سے ملک کے مختلف علاقوں میں ہزاروں آدمی فائدہ اٹھاتے ہیں۔ جامعہ کے ایسے سیکڑوں طالب علم جو اردو نہیں جانتے، ایک سال تک اردو زبان کا کورس پڑھتے ہیں اور اس کے پاس کئے بغیر انھیں جامعہ سے ڈگری نہیں ملتی۔ جامعہ کے وسائل اگر اور بڑھ جائیں اور اسے مکمل یونیورسٹی کا مرتبہ حاصل ہو جائے تو اسی اردو زبان اور کلچر کے پروگرام سے وہ قومی اتحاد اور جذباتی ہم آہنگی کے نصب العین کو زیادہ استحکام اور پائداری سے عمل میں لا سکتی ہے اور اُس لگن اور خاموشی سے بھی جو ایسے تعمیری کام

کے لئے بہت ضروری ہیں۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کو اگر چارٹرڈ یونیورسٹی کا درجہ پارلیمنٹ کے ایکٹ کے ذریعہ مل جائے تو اس کی ان خصوصیات کے ساتھ جو اوپر بیان کی گئی ہیں، یہ خصوصیات بھی ہوں گی اور آیندہ حالات کے تقاضے کے پیش نظر ان میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے:

۱۔ جامعہ ایک اقامتی یونیورسٹی ہوگی، اس میں مختلف شعبے ہوں گے جو شعبہ جاتی اور نیم شعبہ جاتی سطح پر تعلیم و تدریس کا کام کریں گے، مزید براں اعلا سطح پر خط کتابت کورس کے وسیلے سے بھی تعلیم کا انتظام ہوگا اور اس کا ذریعہ تدریس خاص طور سے اردو زبان ہوگی۔

۲۔ انڈر گریجویٹ سطح پر تمام مضامین کی تعلیم اردو میں ہوگی، بعد میں پوسٹ گریجویٹ تعلیم بھی اردو زبان کے ذریعہ دی جائے گی، لیکن ساتھ ہی اس کا خاص خیال رکھا جائے گا کہ اس کے طلبا ہندی اور انگریزی میں اچھی مہارت اور قابلیت حاصل کریں۔

۳۔ جامعہ کو ملک کے ان اردو کالجوں کو جو اس سے اپنا الحاق کرانا چاہیں، الحاق کرنے کا اختیار ہوگا۔

۴۔ جامعہ اپنے تحقیقی و تصنیفی شعبوں اور سماجی اور تہذیبی سرگرمیوں کے ذریعہ اپنے طالب علموں میں قومی اتحاد اور عالمی نقطۂ نظر کو فروغ دے گی اور سیکولر جمہوری طرز فکر اور سماجی انصاف کے اصولوں کی اشاعت کرے گی۔

۵۔ صحافت، ترجمہ اور تصنیف کی ٹریننگ کے ساتھ وہ ایسے دوسرے روایتی اور غیر روایتی مضامین کی تعلیم کا انتظام بھی کرے گی تاکہ طلبا کو مختلف پیشوں میں روزگار حاصل کرنے میں دشواری نہ ہو۔

۶۔ عربی مدارس کے فارغ طلبا کے لئے جدید علوم کی تعلیم کا مناسب انتظام کرے گی تاکہ وہ قومی زندگی میں فعال اور متحرک عنصر کی حیثیت سے حصہ لے سکیں۔

مولوی سمیع اللہ بھاگلپوری

عربی ـــــ ام الالسنہ

(قسط دوم)

یہ امر مدنظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ ایک زبان کو دوسری زبان سے الگ کرنے میں سب زیادہ حصہ آواز، لہجہ، تلفظ اور رسم خط کا ہوتا ہے۔ اس لئے جب ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عربی زبان ہی ام الالسنہ ہے تو ہمارے لئے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ان چاروں امور کے متعلق اقوام عالم کی لسانی عادات کا وسیع مطالعہ کریں۔

لسانی خصوصیات کا مطالعہ کرنے والوں کو جو بات ورطۂ حیرت میں ڈال دیتی ہے، وہ یہ ہے کہ علاقے علاقے اور قبیلے قبیلے کا تلفظ، لہجہ اور لسانی صوتیات جدا جدا ہوتی ہیں اور یہ بات سراسر توفیقی و خداداد ہوتی ہے، انسان کو لسانی مذاق ورثے میں ملتا ہے وہ لب ولہجہ، آواز اور تلفظ جس کا اظہار اس کی بات چیت کے وقت ہوتا ہے، اس کی سعی وعمل کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ فطرت کی ایک دین ہوتی ہے۔

حالانکہ اس اعتبار سے کہ قدرت نے تمام بنی نوع انسان کو آواز پیدا کرنے کے اعضا ایک ہی قسم کے دئے ہیں، یعنی حلق، زبان، تالو اور ہونٹ، اس لئے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بول چال کے وقت تمام انسانوں کا تلفظ، لہجہ اور صوتیات ایک ہی قسم کی ہوتیں، اور کسی کو دوسرے آدمی کی

نوٹ: سلسلہ کے لئے ملاحظہ ہو ماہنامہ جامعہ بابتہ مارچ ۱۹۷۳ء

زبان کی نقل کرنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ مگر مشاہدہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ زبان کا یہ حال ہے کہ ہر قبیلے اور ہر علاقے کی آواز، لہجہ اور تلفظ الگ الگ ہوتا ہے اور یہ عادت ایسی توفیقی و فطری ہے کہ جب قرآن کا نزول زبانِ قریش میں ہوا تو یہ بات مشکل سمجھی گئی کہ سارے عربی قبائل قریش کا تلفظ، لہجہ اور صوت پیدا کر سکیں اس لئے اعلان کیا گیا کہ قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے۔ یعنی قرآنی الفاظ کو سات قسم کے تلفظ، لہجہ اور صوت میں پڑھنے کی اجازت ہے۔ بادی النظر میں یہ رخصت غیر ضروری معلوم ہوتی ہے۔ آخر اس میں کیا مشکل تھی کہ سارے قبائل عرب قریش ہی کی پیروی کرتے، اور اسی کی لسانی خصائص اختیار کر لیتے، مگر مشاہدے اور تجربے سے معلوم ہوا کہ لسانی قواعد میں تلفظ، لہجہ اور صوتیات کا قاعدہ ہمارے قیاس و گمان سے بہت مختلف ہے۔ چنانچہ عرب کے بعض قبائل س کو ت اور بعض کاف تانیث کو ش منقوط بولتے ہیں۔ قبیلہ قیس قد جعل ربک تحتک سَرِیًا (مریم) کی قرارت یوں کرتا قد جعل ربش تحتش سَرِیًا اور دوسرا قبیلہ قل اعوذ برب الناس۔ ملک الناس۔ الہ الناس کی قرارت یوں کرتا قل اعوذ برب النات۔ ملک النات الہ النات۔ تلفظ کے متعلق عہد رسالت میں قبیلہ قیس کا کشکشہ اور قبیلہ تمیم کا عنعنہ مشہور تھا۔ آج بھی عرب ممالک میں حروف تہجی کے تلفظ میں یکسانیت نہیں پائی جاتی۔ اہل مصر آج کل بھی اپنے روزمرہ کی بول چال میں ج کو گ بولتے ہیں۔ اسی لئے مرحوم جمال عبدالناصر کو گمال عبدالناصر بولا کرتے ہیں۔

ہندستان

تلفظ، لہجہ اور صوت کا فرق ہم ہندستان کی مختلف ریاستوں میں بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حیدرآباد دکن میں ق کو خ، پنجاب میں ق کو ک اور بہار کے بعض علاقوں میں ر کو ڑ بولنے کا عام رواج ہے۔ حیدرآبادی قُل ھو اللہ احد کو خُل ھو اللہ احد

قورمہ اور قلیہ کو خورمہ اور خلیہ بولتے ہیں۔

پنجاب کے لوگ قل ھو اللہ احد کو نہایت بے تکلفی سے کل ھو اللہ احد اور بہار کے ضلع دربھنگہ کے بعض علاقوں میں اللہ اکبر کو اللہ اکبڑ بولتے ہیں۔ یہ ان علاقوں کا عوامی مذاق ہے۔

اس طرح یوپی کے بعض اضلاع کے عوام تلفظ کے وقت ہ کو ی سے بدل دیتے ہیں۔ جیسے وہ آرہا ہے کی جگہ وہ کہیں گے وہ آریا ہے۔ اور اس کا لہجہ اتنا سماعت آفریں ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ اس طرف کان دھرنے کو جی چاہتا ہے۔

تلفظ کا یہ اختلاف ایران اور بھارت کے درمیان بھی پایا جاتا تھا۔ چنانچہ اہل ایران بعض اوقات سنسکرت کی سین کو ہ سے بدل دیتے تھے۔ ذیل کے تمام الفاظ میں سین کی جگہ ہ کا استعمال ہوا ہے۔

سنسکرت	پارسی
سندھ	ہند
ماس	ماہ
سپتہ	ہفتہ
دس	دہ

چنانچہ ہند کی وجہ تسمیہ یہی بتائی جاتی ہے کہ ایرانی جن کا عمل دخل کسی زمانے میں سندھ تک تھا۔ وہ سندھ اور اس کے آگے کی سرزمین کو ھند کہتے تھے۔ اس طرح فارسی میں یہ ملک ہندوستان اور عربی میں ہند کے نام سے مشہور ہوگیا۔

لہجہ

اسی طرح لہجے کا یہ عالم ہے کہ شمالی ہند و جنوبی ہند کے اردو والوں کا لب و لہجہ علیحدہ علیحدہ

ہوتا ہے۔ حیدرآباد دکن میں مد کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے۔ لفظ کو کھینچ کر اور گا کر بولنے کا عام دستور ہے۔ اپنی اسی عادت کے بموجب وہ لوگ کو لوگاں اور بات کو باتاں بولتے ہیں۔ شمال میں جمع بنانے کے لئے ن اور واؤ یا ی اور ن کا استعمال ہوتا ہے۔ مگر جنوب میں الف نون کا۔ ریاست میسور و مدراس میں تو مد کے استعمال کا یہ حال ہے کہ بعض اوقات ہم لوگوں کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بولنے والا کوئی غیر ملکی ہے۔ خاندیش کے عوام بھی اسی طرح گا گا کر اردو بولنے کے عادی ہیں۔

اس کے مقابل اہل پنجاب کی عادت اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ لوگ حتی الامکان مد کے استعمال سے گریز کرتے ہیں۔ وہ گال کو گل، بات کو بت اور پانچ کو پنج بولتے ہیں۔

علاقے علاقے کی یہ عوامی عادتیں ان کی بول چال میں کچھ اس طرح رچ بس گئی ہیں کہ محض انھیں لسانی خصوصیات کے باعث علاقے علاقے کے لوگ فوراً پہچان لئے جاتے ہیں۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جس طرح ہر علاقے کی آب و ہوا اور موسمی خصوصیات انسان کے جسم پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسی طرح علاقے اور موسم کا اثر لسانی عادتوں پر بھی پڑتا ہے۔

جسمانی طور پر اگر ایک صف میں افغانی، پنجابی، بنگالی اور مدراسی وغیرہ کو کھڑا کر دیا جائے۔ تو ایک واقف کار آدمی محض ان کا چہرہ اور جسمانی ساخت دیکھکر سبھوں کو الگ الگ پہچان لے گا۔ اس کے لئے صرف اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ اس نے ان قوموں کے چہروں اور جسمانی ساخت کا الگ الگ مطالعہ کیا ہو۔

بالکل اسی طرح اگر ایک صف میں ان لوگوں کو کھڑا کر دیا جائے۔ جن کی مادری زبان پشتو، پنجابی، اردو، بنگالی، تامل یا مراٹھی ہو، اور ان سے ایک ہی زبان کے چند جملے کہلوائے جائیں تو جس نے قوموں کی صوتیات کا الگ الگ مطالعہ کیا ہے، وہ فوراً پہچان

سمجھا کہ فلاں شخص کی مادری زبان کیا ہے۔

اب یہ امر غور طلب ہے کہ تلفظ، لہجہ اور صوتیات کے مسئلے میں قوموں کی لسانی عادتیں اتنی الگ الگ کیوں ہیں۔ اگر اس پر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ سب باتیں توفیقی ہیں۔ خدا نے انسان کی طبیعت میں یہ عادتیں ودیعت کر دی ہیں۔ ان کی تخلیق میں کسی بشر کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ انسان لسانی تقاضوں کے آگے مجبور محض ہے۔

حروف تہجی

اس سے یہ عقدہ بھی حل ہو جاتا ہے کہ ہر زبان میں حروف تہجی کے لئے کچھ نئے الفاظ کیوں بنتے ہیں۔ عربی میں اس کے لئے ۲۸ حروف ہیں۔ عبرانی میں بھی یہی تعداد برقرار رہی ہے اس لئے کہ عبرانی کلیتہً دبستان عربی کی تربیت یافتہ ہے، لیکن دوسری زبانوں میں حروف تہجی کی تعداد بڑھتی چلی گئی ہے۔

غور کرنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ بنیادی طور پر حروف تہجی ۲۸ ہی ہیں اور اتنے ہی حروف ہر قسم کی الفاظ سازی، ادا ر مافی الضمیر اور اعلیٰ سے اعلیٰ خطابت و تصنیف کے لئے کافی ہیں۔ یہ دعویٰ فیضی کے سواطع الالہام اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خطبۂ بے الف سے جو نہج البلاغہ کا آخری خطبہ ہے، ٹھوس طور پر ثابت ہو جاتا ہے

لیکن اس کے بعد جب حروف تہجی کا مسئلہ دوسری اقوام کے سامنے آیا تو مافی الضمیر تلفظ، لب و لہجہ اور صوت میں ادا کرتے تھے، اس کے لئے یہ حروف ناکافی ثابت ہوئے۔ اسی لئے کسی نے اس میں پ۔ چ اور ژ کا اضافہ کر دیا۔ اور کسی نے ٹ۔ ڈ اور ڑ ان کا۔ یہ فارسی اور ہندی کے وہ حروف تہجی ہیں جو کثیر الاستعمال ہیں۔ سنسکرت میں اور بھی کئی حروف کا اضافہ کیا گیا۔ اسی طرح عربی سندھی میں بھی کئی زائد حروف تہجی ملتے ہیں۔

اس کے علاوہ حروف سازی کا اور ایک طریقہ اختیار کیا گیا۔ یعنی بہت سے حروف

میں ہ ملا کر ایک نئی آواز پیدا کی گئی ۔ جیسے بھ، پھ، ٹھ وغیرہ ۔ اس طرح وہ عربی حروف تہجی جن کی تعداد صرف ۲۸ تھی اور جو نہایت شستہ مذاق اور شیریں آواز کے ترجمان تھے ان کی تعداد بڑھتی چلی گئی اور اب لسانی برادری میں بھیں بھاں ۔ ٹیں پاں اور چیں چاں شروع ہو گئی ۔ ان زائد حروف میں بعض تو ایسے ثقیل اور ذوق سماعت پر گراں ہیں کہ ان کا تلفظ ایک بار خاطر معلوم ہوتا ہے ۔ جیسے "ڑاں" جو حرف ںَ کی جگہ وضع کیا گیا ہے ۔

یہ تمام حروف تہجی جو مختلف زبانوں میں مستعمل ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۸ حروف تہجی تو وہ ہیں جو تمام زبانوں میں مشترک ہیں اور یہ عربی حروف تہجی ہیں اور الفاظ سازی کے لئے یہی بنیادی حروف ہیں ۔ باقی زوائد ہیں، جو ہر قبیلے یا علاقے کے لوگوں نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق وضع کر لئے ہیں ۔

کشمیری زبان

اس بات پر ایک زبردست قرینہ کشمیری زبان کی احیار کی کوشش ہے، یہ ایک مستقل زبان ہے جو تلفظ، لہجہ اور صوتی اعتبار سے پشتو سے ملتی جلتی ہے لیکن کشمیری قبائل اپنا مافی الضمیر ادا کرتے وقت کبھی ایسی آواز بھی نکالتے ہیں جن کے لئے عربی میں کوئی حرف نہیں ہے ۔ اب جو اس زبان کو عربی رسم خط میں قلم بند کرنے کی مہم چلائی جا رہی ہے، تو یہ شکل سامنے آئی ہے کہ وہ آواز کیسے پیدا کی جائے جس کے لئے عربی میں کوئی حرف نہیں ہے ۔ اس لئے اب وہ لوگ نئے حروف وضع کر رہے ہیں جو ان کی لسانی ضرورت کے مطابق ہوں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ بنیادی طور پر حروف تہجی کی تعداد ۲۸ ہی ہے، مگر علاقے علاقے کی الگ الگ لسانی عادات کے باعث نئے نئے حروف وضع ہوتے گئے ہیں ۔

زبان کی تعریف

یہ بات مدنظر رکھنی چاہیئے کہ زبان یا بول چال اس آواز کا نام ہے جو انسان اپنے

خیالات ظاہر کرنے کے لئے پیدا کرتا ہے۔ سب سے پہلے ایجاد اسی زبان کی ہوئی تھی۔ اسے الفاظ کا جامہ پہنانے یا اس کو کسی رسم خط میں منتقل کرنے کا سوال بعد میں پیدا ہوا۔ اس لئے زبان کے معاملے میں آواز اصل ہے، اور رسم خط اس کی ایک مرئی و مادی صورت ہے۔ لہذا رسم خط یعنی الفاظ اور حروف زبان کے تابع ہوتے ہیں۔ صحرائے عرب کا وہ علاقہ جہاں انسانی تہذیب کے معمار اول پیدا کئے گئے، ان کی زبان ہی اصل زبان تھی۔ یہ زبان بائبل کی روایت کے مطابق "باغ عدن" کی ہو یا کسی، ورجنت ارضی کی، بہرصورت وہی اصل زبان تھی، اس کی بنیاد حسن ذوق اور کلام کی حلاوت و لطافت پر تھی، اس لئے جس نے بھی اس کو سب سے پہلے قلم بند کیا، اس کو ۲۸ حروف تہجی کے علاوہ مزید حروف کی ضرورت نہیں پڑی۔

لیکن جیسا میں ذکر کر چکا، مشاہدے اور تجربے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ عربی قبائل جو دوسرے علاقوں میں آباد تھے، یا عجمی قومیں جو مختلف ممالک میں سکونت پذیر تھیں ان کی لسانی عادات پر علاقے کی آب و ہوا اسی طرح غالب آگئی تھی جیسے ان کی جسمانی ساخت پر۔ اس لئے ان میں سے ہر قبیلہ ادائے مطلب کے لئے کچھ ایسی آوازیں پیدا کرتا تھا جن کے لئے عربی میں کوئی حرف نہیں تھا، اس لئے وہ لوگ عربی حروف تہجی پر غیر عربی حروف کا اضافہ کرتے گئے۔ اس طرح حروف کی تعداد بڑھتی گئی۔

حروف تہجی پر اور ایک نظر ڈالنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تشکیل و تدوین میں حیرت انگیز یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ہر زبان میں چند حروف ہوتے ہیں، جن سے کچھ کم و بیش ایک ہی قسم کی آواز نکلتی ہے، انھیں ہی جوڑ کر الفاظ بنائے جاتے ہیں، سوائے چینی زبان کے کہ اس میں الفاظ کی جگہ جملے ہوتے ہیں۔ اس زبان میں جملوں ہی کے ذریعہ زبان کی تعلیم دی جاتی ہے۔ ممکن ہے یہی طریق تعلیم فطری ہو، اس لئے کہ ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو اسماء کی جو تعلیم دی وہ ان چھوٹے چھوٹے جملوں ہی کی تعلیم تھی جن پر

زبان کی بنیاد ہے۔

عربی و عجمی حروف تہجی

لیکن اس جگہ پر یہ امر بھی ملحوظ رکھنے کی ضرورت ہے کہ عربی حروف تہجی جن کی تعداد صرف ۲۸ ہے اگر اس میں عجمی آوازوں کے لئے حروف نہ ہوں تو اس سے اس کی جامعیت متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن وہ زبانیں جن کے حروف کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اگر وہ عربی حروف کی آواز پیدا کرنے سے قاصر ہوں تو تعجب کا مقام ہے جیسے ہندی یا سنسکرت کہ اس میں ح، خ، ز، غ، ف، ق کی آواز پیدا کرنے کے لئے کوئی حرف نہیں۔ یا انگریزی کہ اس میں ت، ح، خ، ش، ع، غ کی آوازیں نہیں، البتہ ان میں سے شین منقوطہ کی آواز دو حروف یعنی "SH" کو ملا کر پیدا کی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے سب سے زیادہ بے قاعدگی انگریزی ہی میں پائی جاتی ہے، چنانچہ کبھی اس میں 'TIO' کو ملا کر ش کی آواز ظاہر کی جاتی ہے، جیسے STATION۔ اس قاعدے کے مطابق FISH بمعنی مچھلی کی ہجے FITIO بھی درست ہونی چاہیئے تھی مگر ایسا نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ انگریزی میں صرف یہی نقص نہیں کہ اس کے حروف تہجی تمام ضروری آوازیں پیدا کرنے سے قاصر ہیں، بلکہ اس میں ایک نقص یہ بھی ہے کہ اس زبان میں الفاظ سازی کا کوئی خاص قاعدہ بھی ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔

تمام عجمی حروف میں نقطے لگا کر جو عربی حرف کی آواز پیدا کی جاتی ہے، میں نے اس کا قصداً ذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ ایک عارضی طریق ہے۔ اس کا اصل حروف تہجی سے کوئی تعلق نہیں۔

ابتدا بالسکون

صوتی اعتبار سے عربی زبان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ابتدا بالسکون

محال ہے، اور یہی بات لسانی فطرت کے عین مطابق ہے ۔ اگر پہلا حرف ہی ساکن ہوگا تو لفظ کا تلفظ کیسے ہوگا۔ عربی ذوق میں فصیح و بلیغ خطابت کی بہت قدر ہے، اس لئے اس زبان میں ابتدار بالسکون محال ہے ۔ بولنے والا بڑی آسانی اور روانی کے ساتھ نوک زبان سے الفاظ ادا کرتا چلا جاتا ہے بخلاف ان زبانوں کے جن میں ابتدار بالسکون جائز ہے ۔ ان میں تلفظ کے وقت زبان پر غیر ضروری بوجھ ڈالنا پڑتا ہے ۔

اعضائے تکلم

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے تکلم کے لئے جو جو اعضاء بنائے ہیں ان تمام سے کام لینے کے بعد ہی کلام میں، حسن، شگفتگی اور کشش پیدا ہوتی ہے ۔ لسانی صوتیات کے اصل اعضاء حلق، زبان، تالو اور ہونٹ ہیں۔ اب عربی کے حروف تہجی دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ ان کا تعلق عام صوتی مخارج سے ہے، ح، خ، عین، غین اور قاف حروف حلقی ہیں، یعنی ان کی آواز حلق سے نکالی جاتی ہے ۔ ت، ج، د، ر، ط، ل اور نون کی آواز زبان اور تالو کے ملاپ سے نکلتی ہے ۔ ث، ج، س، ش، ص، ض اور ظ کی آواز صرف زبان سے پیدا ہوتی ہے ۔ ب اور م کی آواز محض دونوں ہونٹوں کے ملاپ سے نکلتی ہے ۔ یعنی آواز کے جتنے مخارج ہیں، عربی حروف تہجی میں ان تمام سے کام لیا گیا ہے، عربی کے علاوہ اور کسی زبان کے حروف تہجی میں یہ جامعیت نہیں پائی جاتی ہے ۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر زبان میں صنعت الفاظ سازی کے لئے بنیادی طور پر وہی حروف تہجی ہیں جو عربی زبان میں مستعمل ہیں ۔ ان پر جو اضافہ ہوا محض قبائلی یا علاقائی تقاضوں کے ماتحت ہوا ۔ اس لئے تمام زبانوں کے الفاظ کا بنیادی پتھر عربی ہی کے حرف تہجی ہیں ۔

قبائلی عادات

لسانی صوتیات پر غور کرتے وقت یہ انکشاف بھی ہوتا ہے کہ ہر قبیلے یا علاقے کی کچھ مخصوص

لسانی عادات ہوتی ہیں جو محض توفیقی ہوتی ہیں یعنی فطرت کا عطیہ ہوتی ہیں ۔ اس کے پیدا کرنے میں ان کے ذوق یا سعی وعمل کا کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ ساتھ ہی اس کے ظاہری اسباب و وجوہ یا تو نامعلوم ہوتی ہیں یا انسانی شعور و ادراک کی دسترس سے باہر ہوتی ہیں ۔ جیسے پنجاب کے بعض اضلاع میں ان پڑھ لوگوں سے باتیں کیجئے تو آپ کو یہ دیکھکر سخت تعجب آئے گا کہ آپ جو الفاظ بولیں گے وہ ان میں سے بعض کو دہراتے وقت حروف کو آگے پیچھے کر دیں گے ۔ مثلاً آپ کہیں گے کہ ۔۔ کیا تم میرا مطلب سمجھ گئے ۔ تو وہ کہیں گے کہ ۔ ہاں حضور میں آپ کا مطبل سمجھ گیا ، آپ کہیں گے کہ چاقو لے آؤ ۔۔ تو وہ کہیں گے کہ جناب ۔۔ قاچو نہیں مل رہا ہے ۔۔ آپ اگر کہیں گے کہ ۔۔ کیا تم رستم کو جانتے ہو ۔۔ تو وہ جواب دیں گے کہ ہاں رسمت تو بڑا امیباری پہلوان تھا ۔ جو لوگ گورداسپور اور امرتسر کے ان پڑھ کسانوں یا نوکری چاکری کرنے والوں سے ملے ہیں ان کو اس کا خوب تجربہ ہوگا ۔

اسی طرح کا ایک اور تصرف ہمارے ملک کے پایۂ تخت دہلی کے نام میں بھی ہوا ہے ۔ انگریزوں نے اس کے حروف کو آگے پیچھے کر کے ڈلہی DELHI بنا دیا ۔

اب اگر ہم ان سبھوں سے ان تصرفات کی وجہ دریافت کریں تو اس کی کوئی معقول وجہ نہیں بتا سکیں گے ۔ ان کا لسانی حِس

	دہلی	کو	ڈلہی
	مطلب	کو	مطبل
	چاقو	کو	قاچو
اور	رستم	کو	رسمت

اسی طرح بنا دیتا ہے جس طرح ہم ڈلہی کو دہلی ، مطبل کو مطلب ، قاچو کو چاقو اور رسمت کو رستم بنا دیتے ہیں ۔ دونوں کی زبان پر ایک ہی قسم کے لسانی عوامل کام کرتے ہیں اور دونوں ادائے مطلب کے لئے ایک ہی قسم کے لسانی حس سے کام لیتے ہیں ۔ لہٰذا کسی پر

جہالت یا زیادتی کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔ بلکہ یہ دیکھ کر لسانی قواعد میں ایک قاعدے کا اضافہ کرنا پڑتا ہے وہ یہ کہ ہر لغت میں کچھ مقلوب الحروف الفاظ ہوتے ہیں۔ ان حروف کو آگے پیچھے کرنے سے ان کی اصلیت کا پتہ لگتا ہے۔ چنانچہ ہمارا ایک دعویٰ یہ بھی ہے کہ ہر زبان میں عربی کے بے شمار الفاظ ہیں۔ مگر آج ان کی صورت اتنی بدل گئی ہے کہ وہ عجمی الفاظ معلوم ہوتے ہیں جیسے جبرالٹر، ایڈمیرل، کیمسٹری۔ یہ اصل میں جبل الطارق، امیرالبحر اور کیمیا ہیں۔ مگر انگریزی میں ان کا استعمال انھیں تبدیل شدہ صورتوں میں ہوتا ہے۔

یا اسی طرح ماں، باپ، مادر، پدر یا مادر، فادر کے الفاظ ہیں۔ ان تمام الفاظ کی اصل اَبّ اور اُمّ ہے جس کے معنی باپ اور ماں ہیں۔ انھیں دونوں الفاظ کے حروف کو آگے پیچھے کر کے

اَب سے با، بابا یا ابّا

اور اُم سے ماں یا ماتا بنا دیا گیا

آگے اسی سے مادر، پدر، مادر، فادر بنا دیے گئے

عربی الفاظ دوسری زبانوں میں

اس دعویٰ کو زیادہ مدلل بنانے کے لئے ہم اور ایک کلیہ سے کام لیتے ہیں، اور وہ یہ کہ عربی کے الفاظ براہ راست دوسری زبانوں میں داخل نہیں ہوئے، بلکہ وہ ایک زبان سے دوسری زبان میں اور دوسری زبان سے تیسری زبان میں منتقل ہوتے چلے گئے ہیں، جیسے عربی کے ہزاروں الفاظ پہلے عربی سے فارسی میں، فارسی سے اردو میں، اردو سے ہندی میں اور ہندی سے مراٹھی، بنگالی اور گجراتی وغیرہ میں منتقل ہوتے گئے ہیں۔

اسی طرح یورپ میں سب سے پہلے عربی کے بہت سے الفاظ اسپینی زبان میں داخل ہوئے کیونکہ اسپین میں مسلمانوں کی ایک ترقی یافتہ حکومت موجود تھی۔ پھر اس زبان سے اٹلی

کی زبان میں، اٹلی سے فرانس اور فرانس سے انگلستان ۔

اس لسانی سفر میں یہ الفاظ ہر جگہ کے لسانی خصوصیات سے متاثر ہوتے گئے۔ ہر زبان نے ان پر کچھ نہ کچھ تصرف کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی صورت بالکل ہی مسخ ہوگئی اور وہ اُن عجمی الفاظ میں اس طرح گھل مل گئے کہ ان کی اصلیت پر ایک دبیز پردہ پڑ گیا۔

اس دعوی پر مزید نظیریں اور مثالیں پیش کرنے کے لئے تمام زبانوں کی لغات کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک فارسی، اردو اور ان دوسری زبانوں کا تعلق ہے جن کا رسم خط عربی ہے، یہ الفاظ آسانی سے پہچانے جاسکتے ہیں۔ مشکل وہاں آن پڑتی ہے جہاں عربی الفاظ غیر عربی رسم خط میں لکھے جاتے ہیں۔ ان لغات میں عربی الفاظ کا پتہ لگانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہوتا ہے۔

مسلم کوکنی

جنوری ۷۳ء کی بات ہے کہ بمبئی کے ایک ماہنامہ "نقش کوکن" میں ایک فاضل محقق جناب یونس اگاسکر نے بہت سے ایسے الفاظ کی فہرست پیش کی جو کہ کوکنی مسلمانوں کی زبان میں درج ہیں اور ہندی رسم خط میں لکھے جاتے ہیں، اسے پڑھ کر اس بات کے سمجھنے میں بڑی مدد ملی کہ عربی الفاظ عجمی رسم خط میں کس طرح اپنی عربی وضع و قطع سے محروم ہوجاتے ہیں۔ اس فہرست سے چند الفاظ نقل کرتا ہوں:

مسلم کوکنی	اصل عربی
اَکل	عقل
پھراک	فراق
ذلم	ظلم
ذمنونی	جنونی

اہانن	احیاناً
شری آن	صریحاً
آل سبا	علی الصباح

ان کو کن الفاظ کا عربی الفاظ سے مقابلہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان تمام الفاظ نے کوکنی رسم خط میں اپنی اصلی ہیئت کھو دی ہے

یہی حال مراٹھی کا ہے ۔ چونکہ مرہٹہ قوم بار بار سیاست اور جنگ کے میدان میں مسلمانوں سے ملتی جلتی رہی ہے ، اس لئے اس زبان پر عربی کے اثرات بہت زیادہ ہیں اور مرہٹے روزمرہ کی بول چال میں عربی کے الفاظ بولتے ہیں ۔

اس کی ایک تازہ مثال یہ بھی ہے کہ ان دنوں مصیبت زدہ لوگوں کی اعانت کے لئے جو ریلیف سنٹر کھولے جاتے ہیں ۔ مراٹھی میں ان کا ترجمہ 'راحت کاری' کیا گیا ۔ حالانکہ اس کا ترجمہ سکھو کاری بھی ہوسکتا تھا ، مگر مرہٹوں نے عربی زبان کے زیر اثر اس کا ترجمہ راحت کیا جو ایک ٹھیٹھ عربی لفظ ہے ۔

اسی طرح مراٹھی میں حاضری کو ہجیری بولتے ہیں ۔ بمبئی کی بہت سی فکٹریوں میں مزدوروں کے پاس جو حاضری بک ہوتی ہے اس پر ہجیری (हजेरी) ہی لکھا ہوتا ہے ۔

تمام عجمی لغات میں عربی الفاظ کی موجودگی بھی اس بات کا ایک ثبوت ہے کہ عربی ہی ام الالسنہ ہے ۔ چونکہ اس سے بدیہی طور پر یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ دنیا کی تمام زبانوں میں عربی ہی ایک ایسی زبان ہے جس سے تمام زبانوں نے خوشہ چینی کی ہے ۔ ان کی لغات میں عربی کے ہزاروں الفاظ موجود ہیں ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ان زبانوں کی تشکیل و ترتیب اور استحکام و اشاعت میں عربی زبان نے ہی بنیادی کردار ادا کیا ہے اور تمام زبانیں اسی کی چھاتی کا

دودھ پی پی کر جوان ہوئی ہیں۔

رسم خط

ساری دنیا میں دو قسم کے رسم خط جاری ہیں۔ عربی اور عجمی۔ اردو، فارسی، پشتو، پنجابی اور پاکستانی سندھی۔ یہ ساری زبانیں عربی رسم خط میں لکھی جاتی ہیں۔ اگرچہ ان کے حروف تہجی عربی سے کچھ زائد ہیں، مگر ان تمام زبانوں میں صنعت الفاظ سازی کے لئے کلیدی حیثیت عربی ہی کے حروف تہجی کو حاصل ہے باقی حروف محض قبائلی وعلاقائی ضروریات کے ماتحت وضع کیئے گئے ہیں۔

رسم خط محض آواز کی ایک علامت ہوتی ہے۔ وہ علامت دیکھ کر آدمی وہی آواز نکالتا ہے، جس کے لئے وہ علامت وضع کی گئی ہے، اس اعتبار سے عربی یا عجمی رسم خط کو زبان کی تخلیق، استحکام اور اشاعت میں کوئی دخل نہیں۔ اصل چیز وہ آواز ہے جس کے لئے حروف تہجی یا الفاظ وضع کیئے گئے ہیں۔ آج عربی حروف تہجی کی جو شکلیں ہیں اگر اسے چھوڑ کر اس کی دوسری شکلیں بنا دی جائیں تو اس کا رسم خط پر ضرور اثر پڑے گا، مگر زبان اس سے کچھ متاثر نہیں ہوگی۔ جیسے عبرانی کہ دراصل اس کے حروف تہجی عربی ہی کے حروف ہیں، اور ان دونوں میں اتنی ہم جنسی ہے کہ قاعدۂ ابجد جو عربی میں مروج ہے عبرانی میں حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق ہے، پھر بھی ان عبرانی حروف کی آواز عربی حروف سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ عبرانی میں ا، ب، ج، د کا تلفظ یوں ہوتا ہے۔ الف، بیت، گیمل، دالت، مگر اس صوتی اختلاف کا اس کے مدلول پر کوئی اثر نہیں پڑتا، سوائے ان حروف کے جن کا تلفظ عبرانی میں کچھ اور ہے جیسے جیم کی بجائے گیمل، مگر جب ان حروف سے الفاظ مرکب کیئے جاتے ہیں تو وہ عربی ہی طرز کے ہوتے ہیں۔

یہی حال ارامی زبان کا بھی ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مادری زبان تھی۔

حروف ہندسوں میں

عبرانی حروف تہجی اور قاعدۂ ابجد سے دو اہم لسانی قواعد پر روشنی پڑتی ہے، ایک تو یہ کہ آواز کی علامت کے لئے یہ کچھ ضروری نہیں کہ حروف تہجی ہی لکھے جائیں، دوسری علامتوں سے بھی یہی آواز پیدا کی جاسکتی ہے، جیسے قاعدۂ ابجد میں حروف کی جگہ ہندسے لکھے جاتے ہیں۔ مثلاً ا، ب، ج، د، اس کے لئے یہ ہندسے مقرر ہیں ۱، ۲، ۳، ۴۔ اس طرح ایک ہزار تک کے ہندسوں میں سارے حروف لکھے جاسکتے ہیں۔ اسی قاعدے کے مطابق عموماً ولادت و وفات کی تاریخیں مرتب کی جاتی ہیں۔ اس قاعدے میں حروف اعداد کی اور اعداد حروف کی علامات ہوتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی یہ مہم چلائے کہ زبان الفاظ کی بجائے صرف ہندسوں میں لکھی جائے تو لکھی جا سکتی ہے، اس سے زبان پر قطعاً کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

آخر جس عہد میں حروف اور الفاظ کی بجائے صرف نقوش اور تصاویر میں خیالات ظاہر کئے جاتے تھے۔ اس عہد کی بھی تو کوئی زبان تھی ہمارے حروف اور الفاظ بھی تو اسی کی مختصر صورتیں ہیں۔

حروف تہجی کی آوازیں

دوسری اہم بات جو عبرانی رسم خط سے معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ مختلف زبانوں میں حروف تہجی کے لئے الگ الگ آوازیں مقرر ہیں۔ ان کا زبان پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جیسے یہی ا، ب، ج، د ہیں۔ ان کی آوازیں مختلف زبانوں میں الگ الگ ہیں۔ اس کو

عربی میں الف۔ با۔ جیم اور دال بولتے ہیں
عبرانی میں الف، بیت، گیمل اور دالث

سنسکرت میں   اَ ، بَ ، جَ اور دَ
ہندی میں   "   "   "   "
مراٹھی میں   "   "   "   "
انگریزی میں   اے ، بی ، جے ، ڈی

لیکن ان صوتی اختلافات کا الفاظ کے تلفظ پر کوئی اثر نہیں پڑتا ، ان حروف سے کسی زبان کے الفاظ کو ترتیب دیں ایک ہی آواز نکلے گی ۔

یہی وجہ ہے کہ یوں دنیا میں ہزاروں رسم خط مروج ہیں ۔ مگر اس ساز و مضراب سے جو دُھن پیدا ہوتی ہے وہ ایک ہی ہوتی ہے ، اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھئے تو حروف تہجی کا اختلاف لسانی آوازوں کا اختلاف نہیں بلکہ علاماتِ آواز کا اختلاف ہے ۔

اب ذرا ہمارے اس دعوے پر پھر ایک نظر ڈالئے کہ وہ حروف تہجی جن کو صنعتِ الفاظ سازی میں کلیدی حیثیت حاصل ہے وہی حروف ہیں جو عربی زبان میں مستعمل ہیں ، اور پھر ہر زبان کے حروف تہجی کی الگ الگ شکلیں اور آوازیں سنئے تو معلوم ہوگا کہ اس سے ہمارا دعویٰ قطعاً مجروح نہیں ہوتا بلکہ اور بھی مدلل ہو کر سامنے آجاتا ہے ۔

املا

رسم خط کے بعد اب طریق املا کی طرف آیئے تو معلوم ہوگا کہ رسم خط ہی کی طرح دنیا میں املا کے بھی دو طریقے مروّج ہیں ۔

املا کا ایک طریق یہ ہے کہ حروف الگ الگ لکھے جاتے ہیں ۔ اس کو "رومی طریق املا" کہتے ہیں ، انگریزی اسی طریق سے لکھی جاتی ہے ، بنیادی طور پر سنسکرت کا طریق املا بھی یہی ہے ، سوائے اس کے کہ سنسکرت میں بعض حروف ایسے ہیں جن سے دو حروف کی آواز پیدا ہوتی ہے ، جیسے اعراب (ماترائیں) کہ اس کے لئے بھی سنسکرت میں عربی کی

طرح بعض علامات ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ سنسکرت میں اس کا کوئی جامع قاعدہ نہیں ہے۔ زیر کے لئے ایک علامت ہے۔ زبر کی کوئی علامت نہیں، نہ اس کی کوئی ضرورت سمجھی جاتی ہے۔ حروف جب یکجا ہوں تو ملا کر پڑھ لینے کا رواج ہے، جیسے कल्क कत्ता کلکتہ۔ اس صورت میں اگلے حرف کے آگے صرف ایک علامت سکون کی لگا دی جاتی ہے۔ باقی اعراب کے ساتھ الف جیسی ایک علامت بھی لگائی جاتی ہے۔ سنسکرت کے زیر اثر ہندی، مراٹھی، اور بنگالی کا طریق املا بھی یہی ہے۔

دوسرا طریق املا وہ ہے جس میں حروف ملا ملا کے لکھے جاتے ہیں اور عموماً صرف سرے لکھے جاتے ہیں، دھڑ حذف کر دئے جاتے ہیں۔ یہ عربی کا طریق املا ہے۔ یہی طریق املا فارسی، اردو اور پاکستانی سندھی وغیرہ کا بھی ہے۔

یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ قرأت کے اعتبار سے کون سا طریق املا سہل ہے۔ بعض لوگ رومن کو سہل قرار دیتے ہیں، بعض عربی کو۔

عربی املا

اس اختلاف کے قطع نظر یہ ایک واقعہ ہے کہ عربی طریق املا اعراب کا محتاج نہیں۔ جبکہ رومن املا کا تلفظ اعراب کے بغیر ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر انگریزی الفاظ سے حروف علت یعنی A . E . O . U . I نکال دئے جائیں تو ان کا پڑھنا ناممکن ہو جائے گا، بلکہ سارے الفاظ مہمل ہو جائیں گے۔

قرآنی اعراب

اس جگہ کوئی یہ سوال نہ کرے کہ پھر قرآن میں اعراب کیوں ہیں تو واضح ہو کہ قرآن کے ایسے نسخے بھی شائع ہوتے ہیں جو اعراب سے خالی ہوتے ہیں، اور عربی داں اشخاص

اس کی تلاوت میں کوئی مشکل محسوس نہیں کرتے ۔ نہ اعراب سے خالی ہونے کے بعد اس کا کوئی لفظ مہمل و بے معنی ہوتا ہے۔

قرآن کریم کی طباعت اعراب کے ساتھ جو ہوتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک بین الاقوامی کتاب ہے ۔ اس کی تلاوت عرب بھی کرتے ہیں اور غیر عرب بھی ۔ بلکہ غیر عربی داں بھی، پھر اس کی قرأت میں اسلامی عقیدے کے مطابق صحت تلفظ کو بہت اہمیت ہے، اس لئے عہدِ رسالت کے بعد قرآنی الفاظ پر اعراب لگا دئے گئے ۔ پہلے ان پر بھی اعراب نہیں تھے ۔ نہ عربی لغات پر اعراب لگانے کا رواج تھا، جیسا اس مصحف عثمانی سے ظاہر ہے جو چند سال پہلے جامعہ ازہر مصر کے کتب خانے کی قدیم کتابوں میں ملا ہے، یا رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ خط جو آپ نے ہرقل بادشاہ روم کے پاس بھیجا تھا اور جو آج کل حکومت ترکی کے مقدس نوادرات میں ہے اور جس کا عکس بکثرت شائع ہو چکا ہے ۔ اس میں بھی کوئی اعراب نہیں ہے۔

اعراب کی مثال تو اس استاد کی سی ہے جو مکتب میں بچوں کو ہجے کے طریق بتاتا ہے ۔ تو کیا وہ زبان کامل اور سہل سمجھی جائے گی جو قرأت کے لئے ہمیشہ ایک استاد کی محتاج ہو۔

اردو اور رسم خط

یوں ہندی اور انگریزی نوازوں کی طرف سے اکثر اردو کے رسم خط اور املا کے خلاف ایک طوفان کھڑا کیا جاتا ہے، اور یہ باور کرانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اردو کا رسم خط اور طریق املا ناقص ہے ۔ مگر یہ ایک غیر حقیقت پسندانہ تلقین ہے ۔ اس طرح اردو دانوں میں ایک غیر صحت مند رجحان پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے ۔ اردو کوئی اکیلی زبان نہیں جو عربی طریق پر لکھی جاتی ہو، بلکہ فارسی، پشتو وغیرہ کا رسم خط اور طریق املا بھی یہی ہے ۔ مغربی ایشیا کے

علاوہ کئی افریقی ممالک میں بھی یہی طریق خط و املا مروج ہے ۔ جنوب مشرقی ایشیا کے تمام مسلم ممالک میں بھی خط و املا کا یہ طریق مقبول ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ عربی رسم خط اور طریق املا کا حلقہ بہت وسیع ہے ۔ اس کی برادری ایک تہائی کرۂ ارض پر پھیلی ہوئی ہے اور کوئی یہ نہیں کہتا کہ اس رسم خط اور طریق املا کے باعث اس کی زبان میں رخنہ پڑ رہا ہے یا اس کی ترقی رک گئی ہے ۔

اس کے مقابل یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر عربی، فارسی اور اردو کے لئے رومن یا دیوناگری رسم خط و املا اختیار کیا گیا تو ان زبانوں کا وجود ہی خطرے میں پڑ جائے گا ۔

خیر یہ ایک ضمنی بات تھی ۔ میں پھر اپنے اصل موضوع کی طرف رجوع کر کے کہتا ہوں کہ رسم خط اور طریق املا کے اعتبار سے بھی عربی زبان ہی سب سے جامع اور کامل زبان ہے ۔

املا میں فرق

البتہ اس جگہ اس فرق کو بھی اجاگر کر دینا ضروری ہے جو عربی اور اس کے برادر زبانوں کے رسم خط اور طریق املا میں پایا جاتا ہے ۔

املا کے وقت عربی میں الف ، لام ، واو اور یا کا استعمال حروف زائد کے طور پر بھی ہوتا ہے ۔ جیسے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم	میں	الف اور لام کا
اقیموا الصلوٰۃ و اٰتوا الزکوٰۃ	میں	واو کا
علیٰ ۔ الیٰ ۔ حتیٰ وغیرہ	میں	یاء کا

اسی طرح بعض اوقات عربی میں الفاظ پر الف نہیں لکھا جاتا ۔ بلکہ اس کی علامت لگا کر اس کی آواز پیدا کی جاتی ہے جیسے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں رحمٰن پر الف کی علامت لگا کر یہ آواز پیدا

کی گئی ہے۔

اردو یا فارسی میں املا کا یہ طریقہ مروج نہیں۔ سوائے ان عربی الفاظ کے جن کی شکل اردو یا فارسی میں ہوبہو عربی کی طرح باقی ہے۔ جیسے بالکل۔ اس کا استعمال اردو میں عام ہے۔ یا صلوٰۃ، زکوٰۃ۔ اگرچہ اب اردو املا میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے ایسے الفاظ کو اردو قاعدے کے مطابق لکھنے کی تحریک ہو رہی ہے، یعنی صلات، زکات، مشکات (مشکوٰۃ) وغیرہ۔

زبان اور حروف تہجی

یہ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ حروف تہجی ہماری آواز کی مرئی و محسوس صورتیں ہیں۔ ان کا زبان سے کوئی بنیادی تعلق نہیں، اس لئے ہم جب چاہیں اس کو بدل سکتے ہیں۔ چنانچہ عربی کا وہ طریق املا جو اس کا طرۂ امتیاز ہے، کچھ ضرور نہیں کہ تمام زیر اثر زبانیں وہ طریق اپنالیں۔ رسم خط اور طریق املا کو ہمارے اس دعوے سے کہ "عربی ام الالسنہ" ہے کوئی تعلق نہیں۔ آخر عہد رسالت میں عربی الفاظ کے لئے جو رسم خط اور املا زیر استعمال تھا، کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ یہی تھا جو آج مروج ہے۔ وہ خط تو ایسا تھا کہ آج ہم لوگوں کے لئے اس کا پڑھنا بھی دشوار ہے۔ وہ تو حجری خط معلوم ہوتا ہے۔ اس کے بعد عربی املا میں جو اصلاحات ہوئیں اس کا ایک نمونہ ہم کو ہندوستان میں عہد مغلیہ سے قبل کے کتبات میں ملتا ہے جیسے قطب مینار کی تحریریں اور دوسرا نمونہ عہد مغلیہ کا ملتا ہے جو جامع مسجد دہلی اور تاج محل میں ہے اور چوتھا نمونہ یہ ہے جو آج کل عرب ممالک میں رائج ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ املا اور رسم خط محض آواز کی علامات ہیں، ان کا نفس زبان سے کوئی تعلق نہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر قاعدۂ ابجد عام اور سہل ہو جائے تو عربی زبان ہندسوں میں بھی لکھی جا سکتی ہے۔ آخر آج بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ۷۸۶ کی شکل میں لکھتے ہیں یا نہیں۔

ہم عربی رسم خط اور طریق املا کا محض اس لئے احترام کرتے ہیں کہ یہ چودہ سو سال سے ہماری مذہبی زبان کی علامت ہے۔ ہماری کتاب شریعت قرآن مجید کا بھی خط اور املا ہے اور ہمارے سید و مولیٰ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے ارشادات اسی زبان میں محفوظ ہیں۔ اس اعتبار سے یہ زبان موجودہ خط و املا کی صورت میں ہماری ایک مذہبی و تہذیبی میراث ہے۔

مگر اس عقیدے کے باوجود ہم اس بات کے قائل نہیں کہ عربی حروف اور رسم خط بھی الہامی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آیات نازل ہوتی تھیں اگر ان دنوں اہل عرب کا رسم خط عربی کے علاوہ اور کچھ ہوتا تو یہ آیات اسی رسم خط اور طریق املا پر لکھی جاتیں، پھر بھی وہ عربی ہی رہتیں۔

اس طرح کامل غور و فکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ہر زبان میں حروف تہجی کی جو نئی نئی صورتیں ہوتی ہیں۔ وہ زبان نہیں ہوتیں، بلکہ علامات زبان ہوتی ہیں۔ ان علامات کے اختلاف کا زبان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیا ہم انگریزی، سنسکرت یا مراٹھی رسم خط میں عربی جملے نہیں لکھ سکتے؟ رسم خط یا طریق املا تخلیق زبان کا ذریعہ نہیں، بلکہ تخلیق شدہ زبانوں کو محسوس و مرئی صورت میں محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہے۔

اس کے بعد جب ہم لسانی تحفظات کے قواعد و ضوابط مثلاً عربی صرف و نحو، انگریزی گرامر اور سنسکرت دیاکرن پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ایک ہی لسانی ورثہ ہے جس کی حفاظت کے لئے اتنے ذرائع اختیار کئے گئے ہیں۔ کیا یہ ورثہ عربی زبان ہے؟ تو تمام لسانی قواعد و ضوابط میں عربی طرز کی یکسانیت دیکھنے کے بعد ہم یہ جواب دینے پر مجبور ہیں کہ "ہاں"۔

آر۔ایم سنیفورتھ
مترجم: مرغوب حیدر عابدی

دانش مند قاضی

(خلیفہ مصطفیٰ نے سنا ہے کہ اس کی سلطنت میں ایک قاضی اپنے فیصلوں میں حضرت سلیمان کی طرح عقلمند ہے ۔ اس لئے وہ اس بات کی جانچ کا فیصلہ کرتا ہے اور ایک عام آدمی کا لباس پہن کر اپنے گھوڑے پر سوار ہو جاتا ہے)

پہلا منظر

مقام : بغداد کی ایک سڑک

کردار: مصطفیٰ (خلیفہ) اور علی (ایک لنگڑا بھکاری)

علی : (قریب سے گزرنے پر مصطفیٰ کا دامن پکڑتے ہوئے) مہربان ! اللہ کے نام پر مجھے خیرات دیجئے ۔

مصطفیٰ: (کچھ پیسے دیتے ہوئے) یہ لو اللہ تم پر رحم کرے ۔ (علی اب بھی دامن پکڑے رہتا ہے) تم اور کیا چاہتے ہو ؟ میں نے تم کو کیا خیرات نہیں دی ہے ؟

علی : ہاں میرے مالک ! لیکن ہمارا قانون تو یہ کہتا ہے کہ اپنے بھائی کو صرف خیرات

نوٹ : یہ انگریزی ڈرامے "The wise Judge" کا ترجمہ ہے۔

ہی نہ دو بلکہ اس کی ہر ممکن مدد بھی کرو۔

مصطفیٰ: میں تمہارے لئے اور کیا کر سکتا ہوں ؟

علی: آپ مجھے انسانوں اور درندوں کے پیروں کے نیچے کچلے جانے سے بچا سکتے ہیں کیونکہ ان بھری پری سڑکوں پر میرے ساتھ ایسا ہونا کچھ ضروری سا ہے۔

مصطفیٰ: میں تمھیں کس طرح بچا سکتا ہوں ؟

علی: مجھے اپنے ساتھ سوار کر لیجئے اور حفاظت کے ساتھ بازار میں چھوڑ دیجئے جہاں میں تجارت کرتا ہوں۔

مصطفیٰ: اگر ایسا ہے تو آؤ۔ میرے پیچھے بیٹھ جاؤ۔ (نیچے جھکتے ہوئے، گھوڑے پر سوار ہونے میں لنگڑے کی مدد کرتا ہے۔ کچھ دور چلنے کے بعد وہ لوگ بازار میں پہونچ جاتے ہیں)۔ اب ہم بازار میں پہونچ گئے ہیں۔ کیا یہی وہ جگہ ہے جہاں تم پہونچنا چاہتے تھے ؟

علی: جی ہاں۔

مصطفیٰ: (بے چینی سے) تو بس نیچے اتر جاؤ۔

علی: نہیں نہیں۔ آپ ہی کو نیچے اترنا چاہئے۔

مصطفیٰ: لیکن دوست ! ایسا کیوں ؟

علی: اس لئے کہ مجھے گھوڑا مل جائے۔

مصطفیٰ: تمھیں گھوڑا مل جائے، تمھارا مطلب کیا ہے ؟

علی: میرا مطلب ہے کہ یہ میرا ہی ہے۔ اگر آپ نہیں اترتے تو میں معاملے کو قاضی کے سامنے پیش کردوں گا۔ آپ نہیں جانتے ہیں کہ ہم اس وقت ایک انصاف پسند قاضی کے شہر میں ہیں ؟ اور یقیناً وہ میرے حق میں فیصلہ کرے گا۔

مصطفیٰ: لیکن وہ ایسا کیوں کرے گا جبکہ جانور میرا ہے ؟

علی: جب وہ ہمیں دیکھے گا... آپ کو اپنی سلامت ٹانگوں کے ساتھ جو کہ اللہ نے
آپ کو چلنے کے لئے عطا کی ہیں، اور مجھے اپنی مجبور اور لنگڑی ٹانگوں کے ساتھ،
تو فیصلہ کرے گا کہ گھوڑا اس کا ہے جسے اس کی زیادہ ضرورت ہے۔

مصطفٰے: اگر وہ ایسا فیصلہ کرے تو وہ انصاف پسند قاضی نہیں ہو سکتا۔

علی: (ہنستے ہوئے) اوہو، تب ہی تو میں کہتا ہوں۔ اگرچہ قاضی انصاف پسند ہے
لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہ دوسروں کی طرح غلطی کر سکتا ہے۔ یہ کون ثابت کرے
گا کہ یہ گھوڑا تمھارا ہے؟

مصطفٰے: (اپنے آپ سے) قاضی کی دانش مندی پرکھنے کے لئے یہ ایک اچھا موقع ہوگا۔

علی: تم چپکے چپکے کیا کہہ رہے ہو؟

مصطفٰے: میرے چالاک بھکاری! ایسی کوئی بات نہیں جس سے تمھیں کوئی فائدہ پہونچے
لیکن میں تمھاری تجویز سے متفق ہوں۔ چلو قاضی کے پاس چلتے ہیں۔

دوسرا منظر

مقام: (قاضی کا دربار)

کردار: قاضی۔ منشی۔ کسان۔ قصاب۔ تیل کا بیوپاری۔
مصطفٰے۔ علی اور چند پیش کار۔

(منشی اور کسان میں ایک غلام کے بارے میں جھگڑا تھا کہ اس کا مالک کون ہے؟
غلام گونگا اور بہرہ ہے اور دونوں میں سے کسی کے حق میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ جب
مصطفٰے اور علی داخل ہوتے ہیں تو قاضی اس معاملے کی شنوائی کرنے جا رہا
ہے۔)

قاضی: کیا منشی، کسان اور غلام حاضر ہیں؟

پیش کار: (تعظیماً جھکتے ہوئے) جی ہاں جناب وہ حاضر ہیں!

قاضی: کسان پہلے اپنا بیان دے

کسان: (جھکتے ہوئے) جناب والا! یہ لڑکا جس کو آپ دیکھ رہے ہیں، میرا غلام ہے۔
میں نے اسے پچھلے ہفتے ہی خریدا ہے۔ اس شخص نے اس کو میرے پاس سے
چرالیا ہے۔ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس شخص سے میرا غلام واپس
دلادیا جائے۔

منشی: (کچھ مضطرب ہوکر) جناب والا! یہ صحیح نہیں ہے۔ یہ لڑکا کئی برسوں سے میرا
غلام ہے۔ میں نے اسے اپنے کاموں کے لئے خاص تربیت دی ہے۔
یہ کسان مجرم ہے۔ اس نے پچھلے ہفتے میرے غلام کو چرالیا اور اب یہ کہتا ہے
کہ اس نے اسے بازار سے خریدا ہے میں آپ سے اپنا غلام واپس دلائے
جانے کی درخواست کرتا ہوں۔ میں اپنے اُن دوستوں کو پیش کرسکتا ہوں جنھوں
نے اکثر اس لڑکے کو میرے گھر پر دیکھا ہے۔

قاضی: مجھے تمھارے دوستوں کی مدد درکار نہیں۔ شاید وہ تمھاری خاطر جھوٹ بول
دیں، میں اس معاملہ کا فیصلہ کروں گا۔ اس لڑکے کو یہاں چھوڑ جاؤ اور کل آنا۔
(کسان اور منشی چلے جاتے ہیں) دوسرا مقدمہ کیا ہے؟

پیش کار: قصاب اور تیل کے بیوپاری کا مقدمہ ہے۔

قاضی: انھیں پیش کیا جائے (وہ آگے بڑھتے ہیں۔ بیوپاری قصاب کی کلائی پکڑے
ہوئے ہے) میں پہلے قصاب کا بیان سنوں گا۔

قصاب: (جھکتے ہوئے) جناب والا! میں اس آدمی سے کچھ تیل خریدنے گیا اور جب قیمت
ادا کرنے کے لئے میں نے اپنی جیب سے مٹھی بھر کر روپے نکالے تو نظر پڑتے
ہی اِسے لالچ آگئی۔ اس نے میری کلائی پکڑکر روپے مجھ سے چھیننے کی کوشش

کی۔ میں چلایا لیکن اس نے مجھے جانے نہیں دیا۔ اس لئے محترم قاضی صاحب! ہم آپ کے پاس آئے ہیں۔ میرے ہاتھ میں میرے روپیے ہیں اور یہ اب بھی میری کلائی پکڑے ہے۔ اے منصف اور دانش مند قاضی! میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یہ رقم میری ہے۔

قاضی: تیل کے بیوپاری! تمھیں اب کیا کہنا ہے؟

بیوپاری: یہ آدمی مجھ سے تیل خریدنے آیا، جب میں نے اس کو بوتل دی تو اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیا میرے پاس اشرفی کی ریزگاری ہے۔ میں نے مٹھی بھر کر روپے اپنی جیب سے نکالے اور اپنی دکان میں ایک کنستر کے اوپر رکھ دیے۔ اس شخص نے ان روپیوں کو اٹھالیا اور وہاں سے چلنے لگا۔ میں نے اس کی کلائی پکڑ لی اور "چور چور" کہا لیکن میرے چلانے کے باوجود اس نے مجھے روپے واپس نہیں کئے۔ اس لئے اے محترم قاضی! اسے میں آپ کے پاس لے آیا ہوں کہ آپ اس معاملے کا فیصلہ کریں۔ میں سچ کہتا ہوں کہ یہ رقم حقیقتاً میری ہے۔

قاضی: رقم میرے پاس چھوڑ جاؤ اور تم کل آنا۔ (تب انھوں نے ایک پیش کار کو وہ رقم دے دی اور تعظیماً سر جھکا کر رخصت ہو گئے) اگلا مقدمہ کیا ہے؟

پیش کار: دو ایسے لوگوں کا معاملہ ہے جو کہ دونوں ہی ایک اچھے عربی گھوڑے کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

قاضی: انھیں پیش کیا جائے (مصطفیٰ اور علی تعظیماً جھکتے ہوئے آگے آتے ہیں۔ قاضی مصطفیٰ سے مخاطب ہوتا ہے) تم کو کیا کہنا ہے؟

مصطفیٰ: (تعظیماً جھکتے ہوئے) جناب والا! میں آپ کے شہر میں بہت دور سے آیا ہوں۔ پھاٹک پر مجھے لنگڑا آدمی ملا۔ جس نے پہلے اللہ کے نام پر بھیک مانگی اور کہا کہ وہ میرے ساتھ گھوڑے پر سوار ہو کر بازار جانا چاہتا ہے۔ جب ہم بازار پہنچے،

اس نے گھوڑے سے اترنے سے انکار کر دیا۔ اور دعویٰ کیا کہ گھوڑا اس کا ہے اور کہا کہ آپ جو کہ حق پسند قاضی ہیں وہ بھی اس کے حق میں فیصلہ کریں گے اس لئے کہ اسے گھوڑے کی زیادہ ضرورت ہے۔ جناب والا! یہ اس معاملہ کی صحیح صورت حال ہے۔

قاضی: اب لنگڑا آدمی اپنا بیان دے۔

لنگڑا آدمی: جناب والا! جو کچھ کہا گیا صحیح نہیں ہے۔ جب میں اس گھوڑے پر جو کہ میرا ہے، سوار ہو کر جا رہا تھا تو میں نے ایک مسافر کو تکان سے نیم مردہ حالت میں دیکھا۔ میں نے اُسے اپنی رحم دلی کے باعث اپنے ساتھ بازار تک گھوڑے کی پشت پر بیٹھ جانے کی پیش کش کی۔ اس نے میری پیش کش کو شوق سے منظور کر لیا۔ اور حقیقتاً میرا شکریہ ادا کیا۔ مجھے انتہائی حیرت ہوئی جب اس نے میرے گھوڑے کو اپنا بتاتے ہوئے اترنے سے انکار کر دیا۔ جناب والا! بلا تاخیر اس کو میں آپ کی خدمت میں لے آیا ہوں تاکہ آپ ہمارے درمیان صحیح فیصلہ کریں۔

قاضی: گھوڑا یہاں چھوڑ دو اور کل آنا۔

تیسرا منظر

مقام: قاضی کا دربار

وقت: دوسرا دن

کردار: وہی

قاضی: منشی اور کسان کہاں ہیں؟

پیش کار: (سر جھکاتے ہوئے) جناب والا! وہ موجود ہیں اور قصاب اور تیل کا بیوپاری اور مصطفیٰ نام کا شخص اور لنگڑا آدمی علی سبھی حاضر ہیں۔

قاضی: منشی کو آگے آنے دو۔ (منشی سر جھکائے ہوئے آگے آتا ہے) غلام تمھارا ہے۔ یہ میرا فیصلہ ہے۔ اسے گھر لے جاؤ۔ پیش کار کسان کو پچاس کوڑے لگاؤ کیونکہ اس نے غلام کو چرایا اور اس سلسلے میں جھوٹ بولا۔ (منشی اپنے غلام کو لے کر خوش خوش چلا جاتا ہے اور پیش کار کسان کو باہر لے جاتا ہے) اب تیل کے بیوپاری کو اور قصاب کو بلایا جائے۔ قصاب! لو یہ رقم۔ واقعی یہ تمھاری ہی ہے اور تیل کا بیوپاری اس کے کسی حصہ کا بھی حقدار نہیں ہے۔ جاؤ اب جھگڑا نہ کرنا۔

قصاب: اللہ تیرا شکر ہے۔ میری بے گناہی ثابت ہو گئی۔ (سر جھکاتا ہے اور چلا جاتا ہے)۔

قاضی: پیش کار! اب تیل کے بیوپاری کو چالیس کوڑے لگاؤ تاکہ آئندہ بے ایمانی کرنے کی ہمت نہ کرے۔ (تیل کے بیوپاری کو باہر لے جاتے ہیں)۔ اب مصطفیٰ اور علی کو پیش کیا جائے۔ مصطفیٰ! کیا تم اپنے گھوڑے کو دوسرے گھوڑوں کے درمیان پہچان لو گے؟

مصطفیٰ: یقیناً، جناب والا!

قاضی: میرے ساتھ آؤ۔

چوتھا منظر

مقام: اصطبل

(قاضی، مصطفیٰ اور پیش کار داخل ہوتے ہیں)

قاضی: مصطفیٰ بتاؤ تمھارا گھوڑا کونسا ہے؟

مصطفیٰ: (اپنے گھوڑے کی طرف بڑھتے ہوئے)۔ جناب والا! یہ ہے میرا گھوڑا۔

قاضی: ٹھیک ہے مصطفیٰ! اب تم عدالت میں واپس چلو۔ پیش کار! علی کو یہاں

لے آؤ۔ (مصطفیٰ باہر چلا جاتا ہے اور پیش کار علی کو لے کر واپس آتا ہے)۔

قاضی: علی! بتاؤ تمہارا گھوڑا کونسا ہے؟ اس بات کا خیال رکھو کہ بتانے میں غلطی نہیں ہونی چاہیئے۔ آگے بڑھ کر اپنے گھوڑے پر ہاتھ رکھو تاکہ میں بغیر کسی شبہے کے سمجھ سکوں کہ تمہارا گھوڑا کونسا ہے؟

علی: (اعتماد کے ساتھ اسی گھوڑے کی طرف بڑھتے ہوئے) حضور! یہ میرا ہے۔

قاضی: اب ہم عدالت میں واپس چلیں۔

پانچواں منظر

مقام: عدالت کا کمرہ

قاضی: مصطفیٰ! گھوڑا تمہارا ہی ہے۔ اصطبل جاکر اسے لے لو۔ پیش کار! اس بدمعاش کو ۵۰ کوڑے لگاؤ۔ وہ اسی کا مستحق ہے۔ چونکہ اس نے اسی آدمی کے ساتھ برا سلوک کیا ہے جس نے اِس کے ساتھ مہربانی کی تھی۔ الحمد للہ ہمارا آج کا کام پورا ہوگیا ہے۔

(مصطفیٰ کے علاوہ سب باہر چلے جاتے ہیں) مصطفیٰ! تم کس انتظار میں ہو؟ کیا تم فیصلے سے مطمئن نہیں ہو؟

مصطفیٰ: یقیناً، جناب والا! میں مطمئن ہوں۔ لیکن میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ آپ نے یہ فیصلے کس طرح کیئے کیونکہ مجھے یقین ہے کہ پہلے دو معاملات میں بھی آپ کے فیصلے اتنے ہی منصفانہ تھے جیسے کہ میرے معاملے میں۔ میں بغداد کا خلیفہ مصطفیٰ ہوں اور یہاں آپ کی آزمائش کے لئے آیا تھا۔ میں نے دیکھا کہ آپ بلاشبہ ایک دانش مند قاضی ہیں۔ میں آپ سے یہ بتانے کی درخواست کرتا ہوں کہ آپ نے فیصلے کس بنیاد پر کیئے؟

قاضی: (نیچے جھک کر اپنے بادشاہ کے ہاتھوں کو بوسہ دیتے ہوئے) اے خلیفۃ المسلمین، آپ کا اقبال بلند ہو اور ہمیشہ خوش حالی برقرار رہے۔

مصطفیٰ: اٹھو، میرے دوست! میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے اپنے فیصلوں کی وجوہات سے آگاہ کریں۔

قاضی: اے امیرالمومنین، یہ تو بہت آسان ہے۔ جناب والا! آپ نے یہ دیکھا کہ میں نے اپنے فیصلوں کو اگلے روز کے لئے ملتوی کر دیا۔

مصطفیٰ: ہاں وہ تو میں نے دیکھا۔

قاضی: آج صبح میں نے اس غلام کو بلایا اور اشارے سے سیاہی دان میں نئی روشنائی ڈالنے کو کہا۔ یہ کام اس نے نہایت سلیقے اور صفائی کے ساتھ کیا۔ جیسے کہ سینکڑوں بار پہلے کر چکا ہو۔ میں نے اپنے دل میں سوچا کہ یہ لڑکا ایک کسان کا غلام نہیں رہا ہے بلکہ اس کا تعلق منشی سے ہی ہے۔

مصطفیٰ: خوب، اور قصاب والے معاملے کا فیصلہ آپ نے کس بنیاد پر کیا؟

قاضی: خلیفۃ المسلمین! آپ نے دیکھا ہوگا کہ تیل کے بیوپاری کے کپڑوں اور ہاتھوں پر تیل کے بڑے بڑے دھبے اور نشان تھے۔

مصطفیٰ: یقیناً۔

قاضی: جناب والا! گذشتہ رات میں نے اس رقم کو پانی سے بھرے ہوئے ایک برتن میں رکھ دیا۔ آج صبح جب میں نے اسے دیکھا تو پانی کی سطح پر چکنائی کے ذرا بھی آثار نہیں تھے۔ میں نے سوچا کہ اگر یہ رقم تیل کے بیوپاری کی ہوتی تو اُس کے ہاتھ لگنے کے باعث اس میں کچھ چکناہٹ آجانی چاہیئے تھی۔

مصطفیٰ: بہت خوب، اور میرے گھوڑے کے معاملے میں آپ نے سچائی کو کیسے سمجھا؟

قاضی: جہاں پناہ، یہ مشکل کام تھا۔ آج صبح تک میں اس بارے میں بہت زیادہ الجھن

میں گرفتار تھا۔

مصطفٰی: تو کیا لنگڑا اس گھوڑے کو نہیں پہچان سکا ؟

قاضی: نہیں، غریب پرور، اس نے گھوڑے کو فوراً پہچان لیا۔

مصطفٰی: پھر آپ نے کیسے سمجھا کہ وہ اس کا مالک نہیں تھا ؟

قاضی: امیرالمومنین! میں آپ کو علیحدہ اصطبل لے گیا تھا یہ جاننے کے لئے نہیں کہ آپ گھوڑے کو پہچانتے ہیں بلکہ یہ دیکھنے کے لئے کہ کیا گھوڑا بھی آپ کو پہچانتا ہے ؟ جب آپ گھوڑے کے پاس پہونچے تو اس نے اپنا رخ آپ کی طرف کرلیا۔ اپنا سر آگے کی طرف بڑھایا اور آپ کو محبت بھری نظروں سے دیکھا لیکن جب لنگڑے آدمی نے اسے چھوا تو اپنے کان پیچھے کی طرف کر لئے اور ایسا لگا جیسے کہ وہ بھاگ جائے گا۔ تب میں سمجھا کہ آپ اس کے حقیقی مالک ہیں۔

مصطفٰی: خدا نے آپ کو غیر معمولی عقل و فراست بخشی ہے اور آپ میری جگہ کے مستحق ہیں لیکن میں خلیفہ ہوتے ہوئے بھی آپ کی جگہ پُر نہیں کرسکتا اور اس لئے اے دانشمند قاضی! آج سے اس ملک میں میرے بعد آپ کا رتبہ سب سے بلند ہوگا۔ اس کا اندراج عدالتی دستاویزات میں بھی کر دیا جائے۔

سید غلام ربانی

پلول

دلی اور آگرہ نے مغلیہ دور کی پوری بہار لوٹی ہے۔ ان دونوں شہروں کو آگرہ روڈ ملاتی ہے، اسی خوبصورت سڑک پر پلول آباد ہے۔ یہ قصبہ بہت پرانا ہے، ایک روایت ہے کہ مہابھارت میں جو "اپلیوا" کا ذکر ہے وہ یہی پلول ہے۔ اس کو بکرماجیت کے عہد میں بہت رونق حاصل ہوئی۔ (امپیریل گزیٹر آف انڈیا ج ۱۹ ص ۳۷۴)

تاریخ میں سب سے پہلے اس کا ذکر طبقات ناصری میں آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خاندان غلاماں کے دور میں یہ قصبہ کسی امیر کی جاگیر تھا۔ آئین اکبری میں پلول کا تفصیلی حال درج ہے۔ یہاں ایک قلعہ تھا جس کے آثار اب تک موجود ہیں۔ اس زمانہ میں یہاں سواروں کا ایک دستہ متعین تھا۔

زرعی پیداوار کے ضمن میں لکھا ہے کہ یہاں پان اچھا ہوتا ہے، مدتوں سے اس علاقہ میں پان کی کاشت کہیں نہیں ہوتی۔

مراۃ السلاطین میں پلول کا ذکر جگہ جگہ موجود ہے یہاں ایک گھمسان کی لڑائی ہوئی تھی، جس میں سادات پاہالہ کا خاتمہ ہوگیا۔

محمد شاہ ایک لاکھ کا لشکر لے کر پلول پہونچا، دوسری طرف سے حسین علی بادشاہ گر کی فوج بھی اتنی ہی تھی، اس کے علاوہ جنگی ہاتھی اور توپ خانے بھی تھے۔ یہ لڑائی پلول سے چند میل کے فاصلہ پر حسن پور کے قریب ہوئی، اس میں اتنے آدمی مارے گئے

کہ یہ جگہ اب تک "لکھ مری" کہلاتی ہے ۔ اس لڑائی میں پلول کے جن لوگوں نے بہادری دکھائی، اس تاریخ میں ان کے نام بھی درج ہیں۔

ہندوستان کی پہلی جنگ آزادی سے پہلے پلول نواب مرتضیٰ خاں کی جاگیر میں تھا، ان کے فرزند مصطفیٰ خاں شیفتہ یہیں پیدا ہوئے تھے۔

پلول کے آثار قدیمہ تاریخی دلچسپی رکھتے ہیں ۔ یہاں کی جامع مسجد اتنی پرانی ہے کہ دلی کی کوئی عمارت اس عہد کی نہیں ہے ۔ البتہ مہرولی میں مسجد قوت الاسلام اس کے ساتھ کی ہے، قطب مینار اس کا منارہ ہے ۔

پلول کی مسجد میں ممبر کے پاس ایک کتبہ بہت اہم ہے ۔ یہ کتبہ خط نسخ میں سنگ خارا میں ہے ، اس میں قطب الدین ایبک کا نام کندہ ہے ۔ مسجد کے ستون ایک ڈال کے پتھر کے ہیں جن پر نقش و نگار ہیں ۔ پورا دالان چھوٹے چھوٹے مربعوں میں تقسیم ہے جن پر لگن کی شکل کے چپٹے گنبد بنے ہوئے ہیں ، پوری چھت انہی گنبدوں سے بنی ہے ۔ اس مسجد کا حال اپی گرافیا انڈو مسلمکا بابت ۱۹۱۳ء میں چھپ چکا ہے۔

قصبہ کی عیدگاہ بھی اسی زمانہ کی ہے ۔ یہاں قبلہ کی دیوار میں شمس الدین التمش کا کتبہ نصب ہے ۔ یہ کتبہ محکمہ آثار قدیمہ کی طرف سے شائع ہو چکا ہے ۔

سڑک کے کنارے ایک خوبصورت مقبرہ ہے جو اجارہ سے لے کر گنبد تک سنگ سرخ سے بنا ہے ۔ چاروں طرف جالیاں ہیں ۔ دروازہ کی پیشانی پر ایک کتبہ ہے جس میں "سید چراغاں کہ ساکن مدینہ بتت ہے۔

کہتے ہیں کہ یہاں سڑک کے کنارے ایک درویش رہتے تھے ، اس زمانہ میں دلی میں لال قلعہ تعمیر ہو رہا تھا چنانچہ آگرہ سے سنگ سرخ سے لدی ہوئی گاڑیاں یہاں سے گزرتی تھیں ۔ ہر گاڑیبان ایک ایک پتھر ان کو دے دیتا تھا ، انہی سے یہ مقبرہ تعمیر ہوا ہے ۔ اس مقبرہ کا حال اپی گرافیا میں شائع ہو چکا ہے ۔

قصبہ کے بیچ میں ایک وسیع سرائے ہے جو تمام سنگ خارا سے بنی ہے۔ اس کی چھتیں لداو کی ہیں۔ اس کے دو داخلہ دروازے ہیں، جن پر گنبد بنے ہوئے ہیں، یہ سرائے شیرشاہ کے عہد کی یادگار ہے۔ اس زمانہ میں اس سڑک پر جگہ جگہ سرائیں اور منارہ کوس بنے ہوئے تھے چنانچہ ایک منارہ کوس بستی سے ملا ہوا اب تک موجود ہے۔
آبادی سے ذرا ہٹ کر مشرق کی طرف ایک پرانی مسجد ہے جس کو بی بیوں کی مسجد کہتے ہیں۔ عمارت تغلق طرز تعمیر کی ہے۔ یہ جگہ حاجی پورہ کہلاتی ہے۔ یہاں دور تک پرانی آبادی کے آثار نظر آتے ہیں۔ محکمہ آثار قدیمہ کی نظر میں یہ مقام کھدائی کے لائق ہے۔ آبادی کے قریب کھیتوں میں اور بھی کئی مقبرے ہیں جن کا حال معلوم نہیں۔
پلول کے محلہ خیل کلاں میں ایک صاحب پیر مظہر علی تھے۔ ان کے مکان کی بنیاد میں ایک دفینہ برآمد ہوا جس میں تانبے کے سکے تھے، ان پر انسانی تصویریں ہیں۔ یہ سکے یونانی وضع کے معلوم ہوتے ہیں۔ تحقیق سے کشن خاندان کے خیال کئے جاتے ہیں۔ قصبہ کے ایک حکیم عباس نے ان میں کے دو سکے دلی کے عجائب خانہ میں محفوظ کرا دیئے ہیں۔ میرے پاس بھی دو سکے تھے جن کو حیدرآباد میوزیم میں محفوظ کرا دیا گیا ہے۔
پلول کی زبان کھڑی بولی ہے، اس پر برج بھاشا کا اثر ہے جس سے لہجہ کا کھردراپن دور ہو گیا ہے۔ یہاں کے لوگ خوش اخلاق، زندہ دل اور ملنسار ہیں، قومی یک جہتی کا یہ حال تھا کہ ایک دوسرے کی شادی غمی میں شریک ہوتے تھے اور آڑے وقت کام آتے تھے۔

رواداری کا یہ عالم تھا کہ دسہرہ کے جلوس میں مسلمان شریک ہوتے تھے اور دسویں محرم کو جب تعزیئے بازاروں سے گزرتے تھے تو بعض ہندو صاحبان سبیلیں لگاتے تھے۔ پلول کو فخر ہے کہ اس کے دامن پر کسی فرقہ واری ہنگامہ کا دھبا نہیں ہے۔

ڈاکٹر ماجد حسین

چٹانوں میں عمل فرسودگی

اگر ہم پہاڑی ڈھالوں یا سمندری ساحل کے قریب کی چٹانوں پر غور کریں تو پہلی نظر میں یہ چٹانیں ہم کو انتہائی مضبوط اور سخت معلوم ہوں گی مگر یہ تاثر اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب ہم قریب جا کر یہ دیکھتے ہیں کہ ان دیو پیکر چٹانوں میں کہیں کہیں دراڑیں پڑی ہوئی ہیں، ان میں سے بہت سی ملائم چٹانیں ہاتھ سے چھونے پر ہی ٹوٹ جاتی ہیں بہت سی چٹانوں پر گہرے لال رنگ کے دھبے ہوتے ہیں اور کائی جمی رہتی ہے۔ چٹانوں پر جمی ہوئی کائی اور زنگ کے دھبوں سے چٹانوں کی سختی کے بارے میں غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ سخت اور بڑی چٹانیں سورج کی حرارت، پالا، ہوا، بارش، نباتات، حیوانات اور کرۂ باد کی مختلف گیسوں کے عمل سے ٹوٹ پھوٹ کر ذرات میں تبدیل ہو جاتی ہیں، اسی کو چٹانوں کی شکست و ریخت یا فرسودگی کہتے ہیں۔

چٹانوں کو فرسودہ کرنے والے عوامل کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں ان سے سابقہ پڑتا ہے۔ البتہ ہم کو یہ وہم و گمان بھی نہیں ہوتا کہ یہ عوامل گرینائٹ اور سنگ مرمر جیسی سخت چٹانوں کو ریزہ ریزہ کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ گرمی، پالا، بارش، برف، پانی، ہوا، نباتات اور کیڑے مکوڑے کس طرح سخت چٹانوں کو کمزور بناتے اور ان کی شکلوں کو تبدیل کرتے ہیں۔

گرم دنوں میں چٹانیں سورج کی گرم شعاعوں کی تمازت کے سامنے عریاں ہونے

ئے سبب بہت گرم ہو جاتی ہیں۔ چٹانوں کے گرم ہونے کا اندازہ ان کو چھو کر کیا جا سکتا ہے۔ رات کے وقت چٹانیں ٹھنڈی پڑ جاتی ہیں۔ گویا چٹانیں دن میں گرم ہو کر پھیلتی ہیں اور رات میں ٹھنڈ پا کر سکڑتی ہیں۔ چٹانوں کے اس طرح پھیلنے اور سکڑنے کا مشاہدہ کرنا مشکل ہے، لیکن جب دن رات سیکڑوں ہزاروں برس تک یہ عمل جاری رہے تو چٹانوں پر سردی گرمی کے اثر کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اس عمل سے چٹانوں کے ذرات کی بافت کمزور پڑ جاتی ہے اور اس طرح چٹانیں کمزور ہوتی جاتی ہیں۔ چٹانوں کی فرسودگی میں چٹانی ریزوں کا رنگ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر کالی اور گہرے رنگ کی چٹانیں جلد گرم ہو جاتی ہیں اور ہلکے رنگ کی چٹانوں کے مقابلے میں زیادہ پھیلتی ہیں۔ اگر ایک جگہ دھوپ میں ایک کالا اور دوسرا سفید رنگ کا پتھر پاس پاس رکھا جائے تو مختلف رنگ کی چٹانوں میں سورج کی گرمی جذب کرنے کی مختلف خصوصیات کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔ دھوپ میں رکھی ہوئی ان چٹانوں کو اگر چھو کر دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ کالے رنگ کی چٹان سفید رنگ کی چٹان کے مقابلے میں زیادہ گرم ہو گئی ہے۔

چٹانوں کے ذروں کا رنگ بھی عمل فرسودگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ایسی چٹانیں جن میں مختلف رنگ کے ذرات (مثلاً گرینائٹ کی طرح سفید سرخ اور سیاہ ذرات والی) والی چٹان یکساں رنگ کے ذرات والی چٹان کے مقابلے میں جلد کمزور ہو جاتی ہے۔ گویا کثیر رنگ کے موٹے ذرات والی چٹانیں درجہ حرارت کے تفاوت کو کم برداشت کر پاتی ہیں۔ گرمی سردی کے اس عمل سے چٹان کے ذرات کی بافت میں کمزوری واقع ہونے سے بالآخر ذرات الگ الگ ہونے لگتے ہیں۔ چٹانوں کی سختی کم ہو جاتی ہے اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہیں۔ یہی سخت چٹانیں ایک خاص مدت کے بعد ریت کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

چٹانوں پر درجہ حرارت کی کارفرمائی کے دوران بارش اور پانی بھی چٹانوں کو

فرسودہ کرنے میں بڑی مدد کرتے ہیں۔ بارش کے موسم میں پہاڑوں کے عمودی ڈھال بھیگ جاتے ہیں۔ ان میں سے جو چٹانیں نفوذی ہوتی ہیں وہ اپنے اندر زیادہ پانی جذب کر لیتی ہیں اور غیر نفوذی چٹانیں کم پانی جذب کر پاتی ہیں۔ کچھ عرصہ بعد بھیگی ہوئی چٹانیں خشک ہو جاتی ہیں۔ چٹانوں کے اس طرح بار بار بھیگنے اور خشک ہونے سے بھی ذرات کی بافت کمزور پڑ جاتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ چٹانوں کو وہ پانی متاثر کرتا ہے جو سردی کے سبب چٹانوں کی دراڑوں اور مسالوں میں منجمد ہو جاتا ہے۔ شمالی ہند میں ایسا سردی کے موسم میں ہوتا ہے۔ اس موسم میں دن کی گرمی سے برف پگھل کر چٹانوں میں داخل ہو جاتی ہے اور رات کو گرے ہوئے درجہ حرارت کے سبب پانی منجمد ہو جاتا ہے۔

پانی کی خصوصیت یہ ہے کہ برف میں تبدیل ہونے پر اس کے حجم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ ہم سب کو معلوم ہے کہ اگر ایک بوتل میں پانی بھر کر اور اس میں ڈاٹ لگا کر سردی کے دنوں میں ایسے مقام پر رکھا جائے جہاں کا درجہ حرارت نقطۂ انجماد سے نیچا ہو تو بوتل کا پانی منجمد ہو کر بوتل کو توڑ دے گا یا بوتل کی ڈاٹ باہر نکل جائے گی۔ چٹانوں کی دراڑوں اور مسالوں میں منجمد پانی کا ایسا پھیلاؤ چٹانوں کے ذرات کو پھیلاتا اور ان کی بافت کو کمزور کرتا ہے۔ علاوہ ازیں پانی میں کرۂ باد سے حاصل کردہ آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائڈ شامل رہتی ہے۔ ایسا پانی چٹانوں کو کیمیاوی طور پر بھی متاثر کرتا ہے۔ فضا میں موجود آکسیجن بھی چٹانوں کو متاثر کرتی ہے۔ یہ گیس ایندھن کے جلانے میں مدد دیتی ہے اور مختلف مادوں کے ساتھ مل کر ان کا آکسڈیشن کرتی ہے۔ پیڑ پودے، حیوان و انسان اپنے سانس کے ذریعہ کاربن ڈائی آکسائڈ نکالتے ہیں۔ نیز گھروں میں جلنے والے ایندھن آگ، موٹر، ریل اور ہوائی جہاز کے انجنوں میں جلنے والے ایندھن سے کاربن ڈائی آکسائڈ گیس بنتی ہے۔ اس لئے کرۂ فضا سے گزر کر زمین پر گرنے والی بارش میں آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائڈ گیس ملی رہتی ہے۔ یہ گیس آلود پانی چٹانوں کو تیزی سے کمزور بناتا ہے۔ یہ پانی

چونے کے ذرات کو اپنے ساتھ گھول لیتا ہے۔ فلسپار کے ذرات جو بہت سی چٹانوں میں پائے جاتے ہیں اس پانی کے اثر سے الگ ہو کر گِل (clay) کی شکل میں تہ نشیں ہو جاتے ہیں۔ ایسے پانی کے اثر میں آکر ابرک کی چمک ماند پڑ جاتی ہے۔ یہی پانی لوہے کی دھات کو متاثر کر کے اس کو گیرو کی شکل میں بدل دیتا ہے۔

پیڑ پودے بھی چٹانوں کی توڑ پھوڑ میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ کائی بہت چکنی مٹی پر بھی اُگ جاتی ہے۔ ہوا کائی کے باریک بیجوں کو اُڑا کر چکنی اور سخت چٹانوں کی باریک درزوں میں لے جاتی ہے۔ لبسا اوقات کائی کے باریک بیج بارش کے دوران ایسی چٹان کی سطح پر چپک جاتے اور اُگ کر مضبوطی سے جڑ پکڑ جاتے ہیں۔ کائی اپنی خوراک کے لئے مختلف نمک اور نمی چٹان سے کھینچتی رہتی ہے اور اس طرح یہ معمولی نباتات اپنی کاریگری سے سخت چٹان کی سطح کو کھا کر درزوں کو کشادہ کرتا رہتا ہے۔ ہوا اور پانی کے ذریعہ لائی ہوئی ریت اور دھول کے باریک ذرات آسانی سے ان کشادہ دراڑوں میں ٹھہر جاتے ہیں اور ان کو پُر کر دیتے ہیں۔ ریت اور دھول کے ان ذرات سے دراڑوں میں مٹی جمع ہو جاتی ہے۔ اس مٹی میں بڑے پیڑ پودے اور گھاس پھوس اُگ آتی ہے۔ ان پیڑ پودوں کے بیج بھی چٹانوں کی دراڑوں میں ہوا کے ذریعہ اُڑ کر آ جاتے ہیں۔ ان پیڑ پودوں کی لمبی ریشہ دار مضبوط جڑیں دراڑوں میں نیچے کی طرف پہنچ کر چٹانوں کی پرتوں کو کمزور بناتی رہتی ہیں۔

پہاڑوں کے بہت سے عمودی ڈھالوں پر لبسا اوقات سرسبز جھاڑیاں اور درخت دیکھے جا سکتے ہیں جنھیں دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ درخت ایسی عمودی ڈھال پر کیسے اُگ آئے ہیں اور کہاں سے ان کو خوراک مل رہی ہے۔ پہاڑی ڈھالوں پر کہیں کہیں چٹانوں کے ٹکڑوں سے لپٹی ہوئی ایسی جڑیں دیکھنے میں آئی ہیں جنھوں نے سخت چٹان کے ٹکڑوں کو توڑ کر الگ کر دیا ہے۔

سب ہی پیڑ پودے چٹانوں کے لئے ضرر رساں ہوتے ہیں۔ ان کے ذریعہ نکالی ہوئی

بن ڈائی آکسائڈ جب بارش اور برف کے پگھلے ہوئے پانی میں گھل جاتی ہے تو اس سے کاربونک
ایسڈ بنتا ہے جس سے پانی کی قوت کٹاؤ اور بھی بڑھ جاتی ہے ۔ نتیجتاً مردہ گھاس پھوس پتی
درجڑیں وغیرہ گل سڑکر دوسرے تیزاب بناتی ہیں ۔ یہ تیزاب بھی بارش کے پانی میں شامل
ہوجاتے ہیں اور چٹانوں کے کٹاؤ میں مددگار ثابت ہوتے ہیں ۔

اس طرح آہستہ آہستہ دن بدن ، سال بہ سال ، صدیوں تک یہ قوتیں چٹانوں کو توڑتی
پھوڑتی رہتی ہیں ۔ ان عظیم قوتوں کے کارنامے ہر جگہ دیکھے جا سکتے ہیں ۔ ایک سخت چٹان جس
کی سطح پر ابتدا میں معمولی سی درز ہوتی ہے عمل فرسودگی سے تباہ ہوجاتی ہیں ۔ اس کی دراڑیں
وسیع ہوتی رہتی ہیں ۔ دراڑوں کے کناروں سے چھوٹے بڑے ٹکڑوں کے انبار ڈھالوں کے
قدموں پر اکٹھا ہوجاتا ہے ۔ چٹان کی سطح کھردری ہوجاتی ہے کہیں کہیں سوراخ اور شگاف
بن جاتے ہیں اور بعض چٹانوں پر کالے اور مٹیالے دھبے نظر آنے لگتے ہیں ۔

گرمی ، کہرہ ، شبنم اور چٹانوں میں رسنے والا پانی اور دوسری خارجی قوتیں مثلاً بارش
اور ہوا چٹانوں کی فرسودگی کے عمل میں شریک ہوتی ہیں ۔ ایک نئی اور سخت چکنی چٹان سے پانی ذرات
کو آسانی سے بہاکر نہیں لے جا سکتا لیکن ایک موسم زدہ چٹان سے بارش کمزور ذرات کو دھو
ڈالتی ہے ۔ اسی طرح ہوا کمزور چٹان کے پڑے ہوئے ملبے کی ریت اور ذرات کو بکھیر دیتی ہے
اور کمزور چٹانوں کو چور چور کر دیتی ہے ۔ بارش ختم ہونے کے بعد خاموش کہر آلود راتوں میں
اور برف پگھلنے کے موسم میں پہاڑی چٹانوں کے ٹوٹنے اور پھسلنے کی آواز بخوبی سنی جا سکتی
ہے ۔ اس طرح عمل فرسودگی چٹانوں کو کمزور بناکر رنگا رنگ قسم کی تشری نشیب و فراز کو جنم
دیتا ہے ۔ چٹانوں پر عمل فرسودگی کی وجہ سے جدید کوہستانی علاقوں میں دلچسپ اور خوبصورت
مناظر وجود میں آتے ہیں جن کو ہم سراہتے ہیں اور قدیم پہاڑی علاقوں میں بھدے بدنما اور
غیر دلچسپ خدوخال ابھرتے ہیں ۔

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

ابن قتیبہ کے تنقیدی افکار کا مطالعہ

ابن قتیبہ تیسری صدی ہجری کا ایک عظیم ناقد اور عالم ہے جس نے عربی تنقید میں دو کتابیں اور اسلامیات پر بھی دو اہم تصانیف یادگار چھوڑی ہیں۔ اس نے شعر کی تنقید میں الشعر والشعراء اور نثر کی تنقید میں ادب الکاتب جیسی اہم و معروف کتابیں لکھی ہیں۔ اس نے قرآن مجید پر "مشکل القرآن" اور حدیث پر "مشکل الحدیث" لکھی۔ ان چاروں کتابوں کو یہ عظمت حاصل ہے کہ یہ اپنے موضوعات پر اہم مراجع میں داخل ہیں۔ ابن قتیبہ کی ایک ادبی کتاب عیون الاخبار بھی ہے۔

یہاں میں صرف ان کی تنقیدی کاوشوں سے تعرض کرنا چاہتا ہوں۔ ابن قتیبہ نے اپنی کتاب "الشعر والشعراء" میں ان تمام تنقیدی پیمانوں کو جمع کر دیا ہے جو ان کے دور تک عربوں میں رائج تھے۔ اگرچہ ان کا دور جاحظ کے بعد کا ہے مگر پھر بھی ان کے یہاں کہیں بھی یونانی افکار کے اثرات دکھائی نہیں دیتے۔ اس سے قبل بلاشبہ جاحظ نے اپنی کتابوں میں تنقیدی مسائل سے تعرض کیا تھا مگر ابن قتیبہ کی خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے الشعر والشعراء کے مقدمہ میں عربی شاعری سے متعلق جملہ تنقیدی مباحث پیش کر کے ان کی مثالیں بھی دی ہیں۔ مسائل تنقید میں ان کی رائیں قابل قدر ہیں۔ شعر و شاعری کے بارے میں ابن قتیبہ نے عربوں کے حسن و قبح کے معیار کو بڑے سلیقے اور تنقیدی نظر کے ساتھ پیش کیا ہے۔

ان کی تنقیدی بحثوں کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ انھیں اشعار کے انتخاب کا سلیقہ کم تھا چنانچہ جو اشعار انھوں نے مختلف مباحث کے درمیان بطور نمونہ پیش کئے ہیں وہ حسن ذوق کا ثبوت فراہم نہیں کرتے ۔

نثر کی تنقید میں انھوں نے "ادب الکاتب" لکھی ۔ چونکہ عربوں کے پاس نثری تنقید کا سرمایہ کم تھا اور اس کا ارتقا نسبتاً تاخیر سے شروع ہوا اور ابن قتیبہ عربی عصبیت کے باعث یونانی افکار سے استفادہ کے مخالف تھے اس بنا پر انھوں نے محض عربوں کے قلیل سرمایہ کو بنیاد بنا کر نثر کی تنقید پر کتاب لکھی وہ دراصل لغت کی کتاب بن کر رہ گئی جس میں الفاظ کا بڑا ذخیرہ نظر آتا ہے ۔ چونکہ یہ کتاب نثری تنقید کے ابتدائی دور میں لکھی گئی اس لئے اس کی وجہ سے ایک غلط روایت قائم ہو گئی اور بعد میں جن ناقدوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا انھوں نے ادبی الفاظ جمع کر دینے پر اکتفا کیا جو دراصل ابن قتیبہ کی غیر صحت مند تنقیدی روایت کی تقلید تھی ۔ چوتھی صدی ہجری میں ابوالحسن اسحاق بن ابراہیم نے اپنی کتاب البرہان فی وجوہ البیان میں یونانی افکار کے ذریعہ نثر کی تنقید میں چند مسائل کا اضافہ کیا مگر چونکہ اس پر کتاب الجدل کا غیر معمولی اثر تھا اس لئے اس منطقی انداز کو عربوں کے یہاں قبول عام حاصل نہ ہو سکا ۔

ابن قتیبہ نے ادب الکاتب میں ایک مقدمہ لکھا ہے جو اس کتاب کی روح ہے اس میں بعض اہم تنقیدی افکار کا انھوں نے اظہار کیا ہے ۔ جن سے ان کے فکر و فن کے بارے میں بھی رائے قائم کرنے کا موقع ملتا ہے ۔

وہ لکھتے ہیں کہ ادیب کو پہلے عمدہ اخلاق سے متصف ہونا چاہئے تاکہ وہ اپنے فن کو جھوٹ اور دوسرے اخلاق ذمیمہ سے پاک رکھ سکے ۔ یہ وہ تنقیدی قدر ہے جس کو بعض دور جدید کے ناقدین پیش کرتے ہیں ۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے لکھا ہے کہ ادیب کو اچھا انسان بننے کی ضرورت ہے ۔ بعض مغربی اہل نظر نے بھی یہ نظریہ

پیش کیا ہے۔

ادیب جن لوگوں کو مخاطب کر کے لکھ رہا ہے اس طبقہ کے ذہنی معیار کو پیش نظر رکھ کر اسے لکھنا ضروری ہے۔ اعلیٰ طبقہ کے لئے پست الفاظ اور ادنیٰ طبقہ کے لئے ان کی حیثیت سے بلند الفاظ کا استعمال کرنا ادبی بصیرت کے خلاف ہے ہر طبقہ کو اس کی مناسبت سے الفاظ کا انتخاب کرنا چاہیئے۔

یہ نظریہ جاحظ نے بھی پیش کیا ہے اور ہر ناقدلے مسلسل اس کو دہرایا ہے مگر اس میں کوئی نیا پہلو پیش نہیں کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتابیں اس سماج میں لکھی گئی ہیں جس میں بادشاہ، امراء اور رؤسا کا دوردورہ تھا اور جہاں تخاطب میں ذرا سی لغزش ادیب کے لئے باعث زحمت و عتاب ہوسکتی تھی۔ اسی بناپر عربی نثر میں باقاعدہ بادشاہوں کے متعلق نثر لکھنے کے آداب پر کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ چنانچہ "الرسائل السلطانیۃ" کا وجود اس کی بین مثال ہے۔ اس طرح نثر کی ایک قسم "التوقیعات" ہیں جن میں عمدہ مرصع عبارت پادشاہ کی جانب سے مخالف یا موافق اشخاص کو لکھا ئی جاتی تھی۔

ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ ہر موقع کے لئے ایجاز موزوں نہیں ہوتا جس طرح ہر جگہ اطناب مناسب نہیں ہے دونوں اس وقت محمود ہیں جب کہ وہ موقع ومحل کے مطابق ہوں۔ مختلف حالات میں مختلف طرز بیان کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ادیب کا فرض یہ ہے کہ وہ بے موقع بات نہ کہے۔

ادبی مشق کے لئے وہ محنت اور کاوش کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال سے ادیب کے جوہر بغیر محنت کے نمایاں نہیں ہوسکتے۔ وہ اپنے دور کے ادبا سے اس کے شاکی نظر آتے ہیں کہ وہ محنت سے جان چراتے ہیں۔

ابن قتیبہ نے ادیبوں کو یہ مشورہ دیا ہے کہ ان کو نجوم، ریاضی اور دوسرے

م عصر یہ سے نابلد نہ رہنا چاہیئے ۔ اگر وہ زندگی کے بنیادی علوم سے ناواقف رہیں گے تو انھیں
دگی کی صحیح ترجمانی دشوار ہوگی ۔ اگر وہ ان کا وسیع اور عملی تجربہ نہ رکھیں گے تو ادبی زندگی میں
ن کا صحیح عکس پیش نہ کر سکیں گے ۔ وہ لغت ، نجوم اور صنعت و حرفت کے آلات سے واقفیت
زور دیتے ہیں یہ اس لیئے کہ اس دور میں یہی دنیاوی علوم تھے مگر تعجب ہے کہ وہ فلسفہ
منطق کا نام نہیں لیتے غالباً اس لئے کہ ان کی عرب عصبیت یونانی علوم کے حصول کا مشورہ
ینے سے مانع ہے ۔

اس کے برعکس ان کے یہاں یونانی علوم کا ردعمل بھی نظر آتا ہے وہ کہتے ہیں کہ عجمیوں سے
تلاط سے قبل عرب نہایت صاف وسلیس زبان استعمال کرتے تھے مگر اختلاط کے بعد ان کی
حریروں میں منطق غالب آگئی ۔ وہ کوئی بات آسان انداز سے نہیں کرتے ہر معاملہ کے کئی کئی خانہ
ر کے ان پر منطقیانہ خشک استدلال سے زبان کو بوجھل بنا دیتے ہیں ۔ ان کا یہ تبصرہ دراصل
یونانی اثرات کے خلاف ایک ردعمل ہے ۔

نثر کی تنقید سے متعلق ان افکار کے بعد اب میں ان کی کتاب الشعر والشعراء کی روشنی میں
ان کے افکار تنقید شعر کے متعلق پیش کرتا ہوں ۔ بلاشبہ ان کی تنقید کی عظمت کا اندازہ اس
تاب کے مقدمہ سے کیا جا سکتا ہے جس میں عربوں کی تنقید کے اکثر مسائل کو انھوں نے بڑی
وضاحت سے پہلی بار یکجا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ۔

ابن قتیبہ نے اشعار کی چار قسمیں بتائی ہیں :

۱ ۔ پہلی قسم وہ ہے جس میں معانی والفاظ دونوں عمدہ ہوں ۔
۲ ۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں الفاظ خوبصورت مگر معانی لاطائل ہوں ۔
۳ ۔ تیسری قسم کے اشعار میں معانی تو عمدہ ہوتے ہیں مگر الفاظ کم درجے کے ہوتے ہیں ۔
۴ ۔ چوتھی قسم ایسے اشعار کی ہے جن میں نہ معانی اچھے ہوں نہ الفاظ ۔

ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ اشعار میں ایسے اسماء کا استعمال شعر کی رونق ، خوبی اور وقعت

کو کم کر دیتا ہے جو قبیح ہوں۔ شاعری میں ایسے نام استعمال کرنے چاہئیں جن میں شاعرانہ حسن موجود ہو۔ انھوں نے اس سلسلہ میں عبد الملک کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ جریر نے اس کے سامنے اپنے اشعار سنانے شروع کئے۔ یہ اشعار اتنے پرکیف تھے کہ عبد الملک وجد میں آگیا لیکن پھر جریر نے ایک شعر ایسا پڑھا جس میں محبوبہ کے لئے اسم "بوزغ" استعمال کیا تھا عبد الملک نے فوراً ٹوکا اور کہا کہ اس نام نے شعر کی لطافت کو خاک میں ملا دیا۔

شاعری پر تنقید کرتے ہوئے ابن قتیبہ لکھتے ہیں کہ اس کی مختلف اقسام میں زبان ایک خاص ماحول کے خیالات کو جنم دیتی ہے جو روایتوں کی شکل میں ہمارے سامنے آتے ہیں اس لئے کسی شاعر کو ان ادبی روایتوں پر قیاس کر کے خود نئی روایتیں گڑھنے کا حق نہیں مثلاً عرب شعرائے متقدمین کے اشعار میں ویران گھروں اور مٹے نشانات پر ٹھہر کر رونے کا ذکر عام طور سے ملتا ہے اس بنیاد پر کوئی متاخر شاعر اس پر قیاس کر کے کسی آباد اور مضبوط گھر پر ٹھہر کر رونے کا عمل قطعاً خلافِ مذہبِ شعری ہوگا۔ شاعر کا فرض ہے کہ رمز و اشارہ کی ان روایتوں کے دائرہ میں اپنے خیالات کا اظہار کرے جو صدیوں کی کاوش سے وجود میں آئی ہیں۔

ان کے نزدیک شعراء کی دو قسمیں ہیں ایک قسم فطری شعراء کی ہے جسے وہ شعرائے مطبوع کہتے ہیں اور دوسری قسم ان شاعروں کی ہے جو پہلے شعر کہتے ہیں پھر اس کو ایک طویل عرصہ تک کی حک و اصلاح کے بعد پیش کرتے ہیں لیکن فطری شاعروں کو اس طول عمل کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ جو شعراء اپنے کلام پر بار بار نظر ثانی کرتے رہتے ہیں ان کا نام وہ "شعرائے متکلف" رکھتے ہیں۔

ابن قتیبہ نے شعر کے محرکات میں لالچ، شوق، شراب، مسرت اور غصہ کو شمار کیا ہے۔ انھوں نے آبِ رواں، بلند مقام اور سبزہ زار کو بھی دواعی شعر میں شامل کیا ہے۔ تعجب ہے کہ عشق و محبت کا ذکر انھوں نے اس ضمن میں نہیں کیا حالانکہ دواعی شعر میں

اس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ خوشحالی بھی محرک شعر ہے مفلس آدمی اچھے اشعار کہنے کے لئے مشکل ہی سے طبیعت کو مائل کر سکے گا مگر مطمئن اور آسودہ حال انسان کے جذبات میں جوش ہوتا ہے اور اس کے اندر خیالات موج زن ہو جاتے ہیں۔

ان کا یہ نظریہ محل نظر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر ایسا دیکھا گیا ہے کہ غربت و پریشاں حالی پرخلوص شاعری کو جنم دیتی ہے۔ مشہور عرب ناقد ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے اپنی کتاب حافظ وشوقی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر حافظ کو دارالکتب المصریۃ میں ملازمت نہ ملتی تو ان کی عمر کے ۲۰ برس ضائع نہ جاتے۔ انھوں نے اس عرصہ میں احباب کے مجمعوں اور ہوٹلوں میں عمر ضائع کر دی اور اس خوشحالی نے قوم کو ان کی شاعرانہ عبقریت سے محروم کر دیا۔ اسی طرح طٰہٰ حسین کہتے ہیں کہ کاش شوقی کو شاہ مصر کے قصر میں جگہ نہ ملی ہوتی اور وہ وقت بجائے فضول مدح سرائی، تہنیت یا آرام طلبی کے عوام کی زندگی اور زمانہ کے حوادث کی ترجمانی میں گذرتا تو عربوں کو کہیں زیادہ نفع پہنچتا۔ یہ واقعہ ہے کہ شوقی نے قصر سے نکلنے کے بعد ہی عوامی جذبات کی ترجمانی کی ہے۔ اس لئے ابن قتیبہ کا یہ نظریہ حقیقت پر مبنی نہیں معلوم ہوتا کہ آسودہ حالی محرک شعر ہے

وہ کہتے ہیں کہ شعر موزوں کرنے کا سب سے عمدہ وقت صبح ناشتہ سے قبل، پھر نیند آنے سے پہلے، حالتِ سفر اور زنداں کی خلوت ہے۔ ان کا خیال ہے کہ شاعری کے لئے سوء ہضم اور بسیار خوری مضر ہے۔ اردو کے مشہور شاعر ناسخ کے بارے میں مولانا محمد حسین آزاد نے بسیار خوری کی جو حکایتیں بیان کی ہیں ان سے یہ نظریہ متضاد ہے۔

انھوں نے شعر کی خوبی کے ۵ اسباب بتائے ہیں۔ اچھی تشبیہ سے شعر میں حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ شعری ادبی لطافت شعر کو پر کشش بناتی ہے۔ کم گوئی، معنی کی ندرت اور شاعر کی شخصی عظمت سے بھی شعر کو اہمیت دی جاتی ہے۔

غیر فطری شاعر ہونے کی علامت یہ ہے کہ شاعر کبھی معانی میں غیر ضروری زیادتی کر دے اور کبھی ضروری معانی میں کمی کر دے۔ اس کے برعکس فطری شاعر کے کلام میں رونق، کشش، وزن اور قوافی پر قدرت محسوس ہوتی ہے اور اس کے اشعار ایسے بولتے ہوئے ہوتے ہیں کہ شعر کا پہلا مصرع سن کر دوسرے مصرع کا اندازہ ہو جاتا ہے۔

یہ مسئلہ عرب ناقدوں کے درمیان باعث اختلاف رہا ہے کہ معنی کے لحاظ سے ہر شعر کو خود مکمل ہونا چاہیے یا معنی کی تکمیل کے لئے اس کو دوسرے اشعار کا محتاج ہونا چاہیے۔ ابن قتیبہ کا خیال ہے کہ عمدہ شعر وہ ہے جو اپنے معنی کی تکمیل کے لئے دوسرے اشعار کا محتاج نہ ہو۔ اس کے برعکس جراح اور ابن اثیر کا خیال ہے کہ عمدہ اشعار وہ ہیں جو اپنے معانی کی وضاحت میں دوسرے اشعار کے محتاج ہوں۔

عربی تنقید میں اشعر الناس یعنی شاعر اعظم کا مسئلہ ہر دور میں اٹھایا گیا ہے اور اسی بنا پر عربی تنقید میں تقابلی مطالعہ کے اصول مرتب ہوئے۔ اس سلسلہ میں ابن قتیبہ نے ایک نیا خیال پیش کیا ہے کہ سب سے بڑا شاعر وہ ہے کہ جب تک اس کا کلام سنا جائے اس کو سب سے بڑا شاعر سمجھا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ جس شاعر کے اشعار میں اتنا شدت تاثر، حلاوت، کشش اور جاذبیت ہو کہ جب آدمی ان کو پڑھے تو اُن میں ڈوب جائے اور اس خاص معنی میں اس شاعر کو سب سے بڑا شاعر تصور کرنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ عرب ناقد عام طور سے دو چار شعر پر کسی شاعر کو شاعر اعظم قرار دیتے تھے بلکہ دو تین مختلف مجلسوں میں مختلف شعراء کو یہی لقب عطا کر دیتے تھے۔ ان کا مقصد یہ ہوتا تھا کہ شاعر ان خاص معانی کے بیان میں شاعر اعظم ہے۔ اس واضح حقیقت کے باوجود ڈاکٹر طٰہٰ حسین عربوں کے اتنے بڑے تنقیدی ذخیرہ کو نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عرب ہر شاعر کو شاعر اعظم اس بنا پر قرار دیتے تھے کہ ان کے پاس منظم و مرتب تنقیدی اصول نہ تھے۔

الفاظ کے حسن انتخاب اور اوزان کی صحت پر ابن قتیبہ توجہ دلاتے ہوئے کہتے ہیں

کہ غریب و نامانوس الفاظ کی اتباع نومشق شعراء کے لئے سم قاتل ہے۔

الشعر والشعراء کے مقدمہ کے آخر میں ایک بڑی تنقیدی اور ادبی قدر بیان کرتے ہیں جس سے ان کی ناقدانہ ژرف نگاہی اور روشن ضمیری کا پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اشعار میں آسان الفاظ استعمال کرنے چاہئیں کیوں کہ ان کو عوام کی فہم سے قریب ہونا ضروری ہے۔ تعقید اور استکراہ کلام سے بھی احتراز ضروری ہے تاکہ اشعار میں سلاست وحلاوت کا جوہر پیدا ہو سکے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ شعراء کے علاوہ خطباء اور ادباء کو بھی عوام کی فہم کے مطابق بات کہنی چاہیئے۔

میر صاحب نے تو خواص کی زبان کو مستند مان کر عوام سے گفتگو کی تھی مگر ابن قتیبہ اس سے بھی آگے کی بات لکھ گئے ہیں کہ عوام کے مسائل کے علاوہ ان کی فہم کا لحاظ بھی ادب میں ضروری ہے۔ انھوں نے یہ مشورے اس دور میں دئے ہیں جبکہ عوام کو معاشرہ میں اہمیت حاصل نہ تھی۔

واقعہ یہ ہے کہ نظم ونثر کے بارے میں اس عظیم ناقد کے تنقیدی افکار کا ابھی تک جائزہ نہیں لیا گیا ہے اور نہ اس کی عظمت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ احمد محمود شاکر نے بڑی تلاش وتحقیق سے الشعر والشعراء کا نیا ایڈیشن طویل مقدمہ کے ساتھ مصر سے شائع کیا ہے یہ اس راہ میں پہلا قدم ہے۔ اس عظیم ناقد کے افکار پر ایک مبسوط کتاب کی ضرورت ہے جس طرح ڈاکٹر بدوی طبانہ نے قدامہ بن جعفر پر "قدامۃ بن جعفر والنقد الادبی" لکھی ہے۔

عبداللطیف اعظمی

تعارف وتبصرہ

ہندوستانی مسلمان — ایک نظر میں   از مولانا ابوالحسن علی ندوی

سائز ۲۲×۱۸/۱۶، حجم ۱۳۲ صفحات، مجلد مع گردپوش، قیمت: ساڑھے تین روپے۔
سنہ طباعت: ۱۹۷۲ء۔ ملنے کا پتہ: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام، پوسٹ بکس ۱۱۹
لکھنؤ (یوپی)

آزادی کے بعد ہندوستانی مسلمانوں اور ان کے مسائل کے بارے میں انگریزی اور اردو میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر زیر تبصرہ کتاب کی نوعیت اور مقصد دوسری کتابوں سے بالکل مختلف ہے۔ اس کتاب میں ہندوستانی مسلمانوں، ان کے رسم ورواج، ان کے خیالات اور عقائد، ان کی معاشرت اور تہوار اور ان کی چند دینی وملی خصوصیات کا تعارف کرایا گیا ہے۔ اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ہندوستان کے مختلف فرقے اگرچہ صدیوں سے ایک ساتھ رہ رہے ہیں، مگر ایک دوسرے سے مکمل طور پر واقف نہیں ہیں، جس کی وجہ سے معمولی معمولی بات پر غلط فہمیاں اور اختلافات پیدا ہوتے ہیں اور اس کا باہمی زندگی اور قومی یکجہتی پر بہت ہی ناگوار اثر پڑتا ہے اور بقول فاضل مصنف "اس صورت حال کا نقصان ہندوؤں، مسلمانوں کو یکساں اور نتیجہ کے طور پر ہندوستان کو بلکہ بالآخر انسانیت کو پہنچ رہا ہے۔" (ص۱۳) فاضل مصنف نے، جو ایک نامور عالم ہیں، اختصار کے باوجود بڑی خوبی کے ساتھ تعارف کا فرض انجام دیا ہے، مگر زبان اور اسلوب خاصا مشکل ہے اس لیے غیر مسلموں کی بڑی تعداد اس سے خاطر خواہ استفادہ نہیں کر سکے گی۔ لیکن خوشی کی بات ہے کہ کتاب کے شروع میں اعلان کیا گیا ہے کہ اس کا انگریزی ترجمہ زیر طبع ہے (امید ہے کہ

اب تک چھپ گیا ہوگا) اور ہندی اور مختلف اہم علاقائی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا جارہا ہے۔ ان ترجموں کی اشاعت سے اس کتاب کا صحیح مقصد پورا ہوگا۔ فاضل مصنف نے بجا طور پر امید ظاہر کی ہے کہ:

"ہندوستان کے دوسرے فرقوں، بالخصوص سب سے بڑے فرقہ ہندوؤں کے متعلق بھی ایسی معلوماتی کتابیں، آسان اور عام فہم زبان میں شائع کی جائیں گی، جن میں استدلال اور فلسفہ کا رنگ اور تبلیغ و تلقین کا انداز نہ ہوگا۔ مصنف نے غیر مسلم بھائیوں کی مسلمانوں سے لاعلمی یا ادھوری واقفیت کا جو شکوہ کیا ہے، تقریباً وہی حال ہندو اور دوسرے فرقوں سے متعلق مسلمانوں کی واقفیت کا ہے، اس لیے مسلم اور غیر مسلم اہل قلم کو یکساں اس موضوع کی طرف توجہ کی ضرورت ہے ... تاکہ یہ بیگانگی اور اجنبیت دور ہو اور ایک دوسرے کے مزاج و مذاق، عقائد و خیالات، تہذیب و معاشرت اور رسوم و عادات سے واقف ہوں اور کسی نیک مقصد کی راہ میں ناواقفیت حائل نہ ہو۔" (ص ۱۹)

یہ کتاب اگرچہ ہندوستانی مسلمانوں کے تعارف میں، ہندوستان کے دوسرے فرقوں کے لئے لکھی گئی ہے، مگر خود مسلمانوں کے لئے بھی بہت مفید ہے، کیونکہ خود مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد اپنے مذہب کے بارے میں پوری طرح واقف نہیں ہے۔ اگر ہندوستانی مسلمان اپنے مذہب کی اصل روح اور سچی تعلیمات سے پوری طرح واقف ہوجائیں تو مجھے قوی امید ہے کہ ملک اور خود ہندوستانی مسلمانوں کا بہت بڑا مسئلہ حل ہوجائے گا۔ ہم ہندوستانیوں کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ نہ خود اپنے مذہب کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور نہ دوسرے فرقوں کے مذاہب سے پوری طرح واقف ہیں۔ اس کی وجہ سے، لاکھ کہیں کہ 'مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا' مگر اس کا خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلتا۔

مختصر حیاتِ حمید

مرتبہ: عبدالرحمان ناصر اصلاحی

سائز ۱۸×۲۲/۸، حجم ۶۴ صفحات، غیر مجلد، قیمت: ڈیڑھ روپیہ، سنہ طباعت: ۱۹۷۳ء۔

ملنے کا پتہ : دائرہ حمیدیہ ۔ مدرستہ الاصلاح ۔ سرائے میر۔ اعظم گڑھ (یوپی)

مولانا حمید الدین فراہیؒ ۱۸۶۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۳۰ء میں وفات پائی، اپنے دور کے سب سے بڑے عالم دین اور مفسر قرآن تھے، بلکہ شاید یہ بھی مبالغہ نہیں ہوگا اگر کہا جائے کہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی میں اب تک ہندوستان نے اتنا بڑا عالم اور مفسر قرآن پیدا نہیں کیا، ان کی وفات پر مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم نے لکھا تھا کہ "آج سب سے پہلی دفعہ ہم نئے عہد کے سب سے پہلے عالم کی وفات کے ماتم میں مصروف ہیں، ہم ایک ایسے گریجویٹ عالم کا ماتم کرتے ہیں جو اپنے علم و فضل، زہد و ورع اور اخلاق و فضائل میں قدیم تہذیب کا نمونہ تھا، لیکن جو اپنی روشن خیالی، جدید علوم و فنون کی اطلاع و واقفیت اور مقتضیاتِ زمانہ کے علم و فہم میں عہد حاضر کی سب سے بہتر مثال تھا۔" مگر چونکہ انھوں نے تمام تر عربی میں لکھا ہے اور اردو میں ان کی بہت کم کتابیں ترجمہ ہوئی ہیں اس لیے ان کے مرتبے اور علم و فضل سے بہت کم لوگ حقیقی طور پر واقف ہیں۔ مولانا ئے مرحوم فارسی کے بھی ایک بلند پایہ شاعر تھے ۔ اردو کے مشہور نقاد شاعر مرزا احسان احمد مرحوم نے ان کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "مولانا فطرتاً نہایت سادہ مزاج تھے، اس لیے ان کے کلام میں جوش و مستی اور شوخی و رعنائی کا عنصر نہایت کم ہے، لیکن جہاں تک خالص فارسیت اور زبان کی صحت و لطافت کا تعلق ہے یہ مطلق محسوس نہیں ہوتا کہ یہ کسی ہندی نژاد کا کلام ہے بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایران کے قدیم اساتذۂ فن کی روح مولانا کے قالب میں نغمہ سرائی کر رہی ہے۔"

زیر تبصرہ مختصر کتاب میں مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم اور مولانا فراہی کے شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی کے مضامین شامل ہیں، جن میں مولانا فراہیؒ کے حالات زندگی اور علمی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے، اگر اس کتاب میں مرزا احسان احمد مرحوم کا وہ مضمون بھی شامل کر لیا گیا ہوتا جو مرحوم کی فارسی شاعری پر ہے تو یہ کتاب بڑی حد تک مکمل ہو جاتی بہرحال محبی عبدالرحمان صاحب ناصر اصلاحی ہم سب کے شکریے کے مستحق ہیں جنھوں نے مولانا فراہی پر یہ مختصر کتاب شائع کر کے ایک اہم ضرورت پوری کر دی۔

جامعہ

جلد ۶۸ | بابت ماہ اگست ۱۹۷۳ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

[illegible]

شذرات

۱۷ جولائی کو اردو کے ایک بزرگ صحافی کے قلم سے لکھی ہوئی وہ عبارت پڑھی تھی جس میں آج کی جمہوریت پر طنز تھا اور ایک لحاظ سے "شاہیت" کی تائید۔ دوسرے لفظوں میں اُن کا شذرہ اقبال کے اس مصرع کی ہلکی پھلکی تشریح تھی:

بترس از طرز جمہوری، غلام پختہ کارے شو

بالکل اندازہ نہیں تھا کہ دس گیارہ دن بعد افغانستان میں شاہی نظام کا خاتمہ ہو جائے گا اور اس کی جگہ پبلک کے قیام کا اعلان ہوگا۔ معلوم نہیں اس خبر سے ہمارے بزرگ صحافی پر کیا گزری، لیکن جہاں تک غریب اور عام افغانیوں کا تعلق ہے انھوں نے اس سیاسی انقلاب کا خیر مقدم کیا ہے اور آج ۲۳ جولائی کو ایسوسی ایٹڈ پریس کی رپورٹ کے مطابق کابل میں زندگی کی رفتار معمول کے مطابق ہے، اس ایجنسی کے نمائندے نے یہ خبر بھی دی ہے کہ جب ریڈیو پر سردار محمد داؤد خاں کی آواز شاہیت کے خاتمے سے متعلق گونجی تو ہوٹل کے بیروں نے خوشی میں رقص کرنا شروع کر دیا، اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ عام افغانی ظاہر شاہ کی چالیس سالہ "شاہیت" سے کس قدر تنگ آچکا تھا۔

جو لوگ افغانستان کے حالات سے باخبر اور واقف رہے ہیں اور جو پچھلے دو تین ماہ سے جنوب مغربی ایشیا میں بین اقوامی سیاسی تبدیلیوں کا مطالعہ کر رہے تھے، انھیں انقلاب افغانستان کی خبر پر بہت زیادہ تعجب نہیں ہوا ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک افغانستان میں کسی قسم کی کوئی سیاسی تبدیلی غیر متوقع نہیں ہو سکتی تھی۔ خاص طور سے ایران اور پاکستان میں جس نوعیت کے واقعات رونما ہو رہے ہیں، بلوچستان میں صدر بھٹو جو کچھ کر رہے ہیں اور اس کا جیسا کچھ اثر پاک افغان سرحد پر پڑ رہا ہے، امریکہ جس طرح ایران کو جدید طرز کے جنگی ساز و سامان سے لیس کر رہا ہے اور خلیج فارس میں تیل کی سیاست نے جو صورت اختیار کر لی ہے، ان سب کے پیش نظر افغانستان میں داؤدی انقلاب یقیناً غیر متوقع نہیں۔

دوسری طرف خود افغانستان کے پسماندہ اور پست معاشی اور سماجی حالات کو بھی سامنے

رکھنا چاہیئے جن کی وجہ سے اگر افغانوں کا ایک بڑا حلقہ انقلاب کے لئے آمادہ نہ ہوتا، تو یہ انقلاب ناممکن تھا۔ یہ انقلاب ہوا تو مفاد پرست مذہبی اور قبائلی عناصر نے مزاحمت کی کوشش کی، مگر جو خبریں ملی ہیں ان سے یہی پتہ چلتا ہے کہ ان عناصر کو عام افغانیوں کا اشتراک و تعاون، نہ مذہب کے نام پر حاصل ہوسکا اور نہ قبائلی عصبیت کے نام پر، افغانستان میں ایسے پُرامن انقلاب کی امید ذرا مشکل سے کی جاسکتی تھی۔

گذشتہ دس پندرہ برس میں جدید طرز کے تعلیمی اداروں کی وجہ سے افغانستان کے نوجوانوں اور دانشوروں کے حلقے میں غیر روایتی اور جدید نظریات کا اثر بڑھتا جارہا تھا، خاص طور سے کابل یونیورسٹی کے گریجویٹ تعلیم کے بعد جب اپنے آپ کو حکمراں طبقہ سے الگ پاتے تھے تو ان میں یہ احساس پیدا ہوتا تھا کہ وہ معاشی، سیاسی اور سماجی حقوق جو انھیں ایک آزاد مملکت میں حاصل ہونے چاہئیں ان سے انھیں جان بوجھ کر محروم رکھا جارہا ہے، دوسری طرف وہ اپنے عوام کی مغلوک الحالی، پستی اور پسماندگی سے بھی بہت متاثر ہوتے اور ان کے دل میں انقلاب اور تبدیلی کی خواہش پیدا ہوتی، ظاہر شاہ بھی افغانستان کی پسماندگی سے واقف تھے اور روس اور امریکہ کی امداد سے تعمیر و ترقی کا پروگرام چلا رہے تھے، لیکن ایک طرف تو یہ امداد ایسی اسکیموں پر کم استعمال ہوتی تھی جن سے غریب افغانیوں کو جلد از جلد زیادہ سے زیادہ فائدہ پہونچ سکتا اور دوسری طرف عام پیمانے پر اشاعت تعلیم کے لئے کوئی مبسوط پروگرام نہیں تھا کہ تعلیم ترقی کی روشنی غریب کسانوں کے گھر تک پہونچ جاتی اور وہ بھی غفلت کی نیند سے بیدار ہوجاتے، کسی ملک کی سچی ترقی یہی ہے کہ اس کے عوام کا ذہنی شعور بیدار اور ان کا معیار زندگی اچھا ہو۔ افغانستان کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ کی یہی خواہش رہی ہے کہ نئے افغانستان کی تعمیر و ترقی بھی انھیں خطوط پر ہو، ظاہر شاہ ذہنی طور پر اس حد تک جانے کے لئے تیار نہیں تھے، پھر ان کا اپنا خاندانی اور شاہی مفاد بھی جسے وہ نظرانداز نہیں کرسکتے تھے، نتیجہ یہ ہوا کہ افغانوں نے انھیں خود نظرانداز کردیا، نظربند کرنے کی نوبت اس لئے نہیں آئی کہ وہ انقلاب کے وقت افغانستان سے دور اٹلی میں تھے، البتہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد نظربند ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ۱۹۶۴ء میں جو دستور نافذ ہوا تھا اس کے ذریعہ افغانستان میں "آئینی بادشاہت" قائم ہوگئی تھی، لیکن اس سے بادشاہ کے اقتدار اعلیٰ میں کوئی کمی نہیں آئی اور آئے

وزیراعظم کے تقرر اور پارلیمنٹ کی برطرفی کا اختیار بدستور حاصل رہا۔ البتہ اس سے حکومت میں دانشوروں کی شمولیت کے دروازے کھل گئے، اور کسی قدر شہری آزادی کی فضا بھی قائم ہوگئی، لیکن جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا باشعور اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ اس سست رفتاری پر قانع نہیں رہ سکتا تھا۔ اُدھر بین الاقوامی محاذ پہ ہوائیں گرم چلنے لگی تھیں اور یہ طبقہ ظاہر شاہ پر مکمل اعتماد نہیں کرسکتا تھا کہ وہ ان ہواؤں کی تاب لاسکیں گے۔ اس نے دیکھا تھا کہ آئینی بادشاہت کے نام پر جو نظام وضع کیا گیا تھا وہ مطلق العنان بادشاہت بن گیا تھا، ایسی بادشاہتوں کا رجحان فطری یہی ہوتا ہے کہ وہ جمہوری اداروں کو پنپنے نہیں دیتیں، اور ہمہ وقت یہ اندیشہ بھی رہتا ہے کہ وہ بین الاقوامی سیاست میں انھیں طاقتوں سے وابستہ نہ ہوجائیں جو ترقی پذیر ملکوں میں جمہوری اداروں اور عوامی تحریکات کو ختم کرنے کے منصوبے بناتی رہتی ہیں۔

نئے سربراہ سردار محمد داؤد خاں نے دنیا کے سب ملکوں کے ساتھ دوستی برقرار رکھنے کا اعلان کرنے کے علاوہ پاکستان کے ساتھ افغانستان کے تنازعے کا ذکر کیا ہے، یہ تنازعہ پختونوں کے مسئلے سے متعلق ہے۔ داؤد خاں نے ہمیشہ پاکستانی پختونوں سے ہمدردی کا اظہار کیا اور تحریک پختونستان کی حمایت کی ہے۔ یہ صورت حال پاکستان کے لئے تشویشناک ہوسکتی ہے، لیکن بڑی طاقتیں اس وقت یورپ میں سلامتی اور امن کی خواہاں ہیں اور وہ یہ بھی نہیں چاہتیں کہ ایشیا میں کوئی بڑا جھگڑا اٹھ کھڑا ہو۔ اس لئے دونوں ملکوں کے لئے یہ موقع اچھا ہے کہ وہ پُرامن طریقہ سے مسئلہ پختونستان کو حل کرلیں۔ افسوس کہ اس وقت پاکستان میں صدر بھٹو برسراقتدار ہیں اور ان کی افتادِ طبع کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا مشکل ہے کہ وہ پختونوں کے مسئلہ سے متعلق کوئی معقول رویہ اختیار کریں گے۔ ان کی ایک مشکل یہ بھی ہے کہ انھیں اپنی فوج پر پورا قابو حاصل نہیں ہے، لیکن انھیں یہ بات کسی صورت میں نظر انداز نہیں کرنی چاہیئے کہ اس وقت افغانستان میں داؤد خاں کی حکومت ہے جسے فوج کی پوری تائید حاصل ہے۔

بعض شخصیتیں ایسی ہوتی ہیں کہ جب وہ دنیا سے رخصت ہوجاتی ہیں تو ایک عجیب و غریب سے سناٹے کا احساس ہوتا ہے، ساتھ ہی یہ بھی کہ کوئی متاعِ گراں تھی جو ہم نے کھودی۔ ایسی ہی شخصیتوں میں مولانا ضیاء احمد بدایونی بھی تھے، ۸ رجولائی ۷۳ء کو علی گڑھ

میں ایک مختصر علالت کے بعد ۶۰ برس کی عمر میں ان کا انتقال ہو گیا، اِنّا لِلّٰہ و اِنّا الیہ راجعون ۔ وہ ۱۸۹۵ء میں پیدا ہوئے، عربی اور فارسی کی تعلیم قدیم طرز کے مطابق حاصل کی اور پھر انگریزی اسکول میں داخلہ لیا یہاں تک کہ بریلی کالج سے فارسی میں ایم اے کی ڈگری لی، الہ آباد میں کچھ عرصہ ریسرچ کی اور پھر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ فارسی میں آگئے جہاں سے وہ ۱۹۵۸ء میں پروفیسر اور صدر شعبہ کی حیثیت سے سبکدوش ہوئے ۔ مرحوم کی نظر عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں کے کلاسیکی سرمائے پر بڑی گہری تھی، وہ لفظوں کے مزاج داں تھے اور ان کے معنی کے مختلف پہلوؤں پر اُن کا ذہن بہت جلدی پہونچ جاتا تھا، یہی وجہ ہے کہ زبان و ادب کے رمز شناس ان کا بڑا احترام کرتے تھے اور ان سے استفادہ کی نئی نئی صورتیں نکالتے رہتے تھے ۔ ریٹائر ہونے کے بعد مرحوم نے کچھ عرصہ انجمن ترقی اردو (ہند) کی اردو لغت کی ایک اسکیم کی نگرانی کی اور اس کے بعد آٹھ سال تک دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں ایک اردو لغت کے کام کی نگرانی کرتے رہے ۔ اس طرح گویا انھوں نے آخر وقت تک کام کیا، اور اپنے وسیع علم، پاکیزہ صفات اور محترم و دلکش شخصیت سے علم و ادب کی خدمت کرتے اور شائقین علم کو فائدہ پہونچاتے رہے ۔ مرحوم میں بڑی وضعداری اور انکسار تھا، اتنا کہ دیکھ کر اندازہ نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ وہ شخصیت ہے جو اپنے اندر علم و ادب کا ایک وسیع خزانہ لئے ہوئے ہے ۔ وہ میرے استاد تھے کلاس روم کے علاوہ انھوں نے اپنے مکان پر بھی مجھے بڑی محبت سے پڑھایا تھا، اور انھیں کا فیض ہے کہ فارسی میں کچھ شُدبُد رکھتا ہوں ۔ میں وقت بے وقت پہنچ جاتا لیکن وہ ہمیشہ اس طرح ملتے اور پڑھاتے جیسے وہ میرے استقبال اور میری مشکلات دور کرنے کے لئے تیار بیٹھے تھے، مرحوم متعدد ادبی و علمی تصانیف و مقالات کے مصنف تھے، مومن کے کلام کی شرح ان کی نظر کی گہرائی اور نکتہ سنجی کی دلیل ہے، بلاشبہ ان کا علم، اپنے میدان شوق میں قاموسی تھا ۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کے مراتب بلند فرمائے اور اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے، آمین ۔

پروفیسر محمد مجیب

ترجمہ : عبداللہ ولی بخش قادری

مسرّت آفریں یادیں

(۱۹۶۳ء کی ایک ریڈیو تقریر)

باون سال کی عمر میں پہلا نامۂ محبت ! اور وہ بھی ہزاروں میل دُور رہنے والی خاتون
کا جن سے کبھی تیس سال قبل ملاقات ہوئی تھی۔ ایسے شخص کو اپنی پچھلی زندگی کے بارے میں کیا
سوچنا چاہیے ؟

اِس سوال کے جواب میں آپ کے پس و پیش کو میں سمجھ سکتا ہوں بلکہ اُس کے سمجھنے میں
آپ کی دشواری کو بھی۔ اِس سوال پر نو سال غور کرنے کے باوجود میرا اپنا ذہن بھی جواب
کے بارے میں صاف نہیں ہے۔ کیا اس خط کی نوعیت سمجھنے میں مجھ سے سہو ہوا تھا؟ وہ
عالمانہ جرمن زبان میں تھا۔ اس میں علم و حکمت کی شیفتگی سے راز و نیازِ عشق کے انوار یوں ترشح
ہو رہے تھے جیسے پھول سے خوشبو۔ اس لیے میں نے اُسے بار بار پڑھا اور ہر بار مجھے
اپنے خیال کی تائید نظر آئی۔ میں جانتا تھا کہ خط لکھنے والی خاتون ان میں سے ہیں جو پاک جذبات
سے کھیل کرنے کو بے حرمتی سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کے یہ جذبات ازدواجی زندگی کے
تیس سال گزار لینے کے بعد بھی زندہ تھے، یہ جذبات ایک جنگ کی ہولناکیوں سے گزرنے
کے بعد بھی زندہ تھے اور یہ جذبات مشترک احباب، موسیقی، ہندوستان اور میرے کردار کی
بوالعجبیوں کے بارے میں محض تذکرے کے طویل انتظار کے بعد بھی زندہ تھے۔ اگر میری ذات
کے لیے یہ احترام محض ایک فرد کا جذبہ ہوتا تو میں اپنے آپ کو سمجھا لیتا کہ یہ ایک کرمِ خاص

کی کارفرمائی ہے لیکن یہاں دوسری شہادتیں بھی موجود تھیں۔ میرے پاس موئڈن سے مائیکل ہاف مَن کا خط آیا تھا، ہمارے بچھڑنے کے تقریباً بیس سال بعد۔ اس میں لکھا تھا کہ ملاقات اگرچہ بہت سے لوگوں سے ہو چکی ہے لیکن وہ صرف مجھے اپنا دوست سمجھتے ہیں۔ اور جب تیس سال گزر جانے کے بعد اس بار میں بورِس کورونکی سے ان کے گھر پر نیو اسٹیٹ کے مقام پر ملا تھا جو کہ وین اسٹراس یعنی شاہراہِ شراب کے علاقے میں واقع ہے تو انھوں نے مخصوص یوکرینی جذباتیت کے ساتھ مجھے سینے سے لگا لیا تھا اور پیار کیا تھا۔ اور مجھ سے کہا تھا کہ جن لوگوں سے اپنی طالب علمی کے زمانے میں اُن کی شناسائی ہوئی تھی، اُن میں سے صرف مجھے وہ اپنا دوست گردانتے ہیں۔ ان کی بیوی نے اسٹیشن پر میرا استقبال کیا تھا اور مسافروں کے ہجوم میں مجھے فوراً ڈھونڈ نکالا تھا۔ اس سلسلے میں میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا تھا کہ اپنی شادی کے وقت سے برابر وہ میرا فوٹو اپنے شوہر کے کمرے میں دیکھتی رہی ہیں اور ان کے شوہر نے اسے اپنی ایک انتہائی بیش بہا شے کے طور پر رکھ چھوڑا ہے۔

آپ کہیں گے کہ یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے۔ لوگوں کے دوست ہوتے ہیں اور وہ انھیں یاد رکھتے ہیں۔ آپ کا یہ ارشاد بالکل بجا ہے۔ لیکن میں نے ہاف مَن اور کورونکی کے لئے کبھی کچھ نہیں کیا تھا۔ وہ بس میرے ہم عمر تھے اور برلن میں بین الاقوامی طالب علموں کی ایک جماعت کے رکن۔ علاوہ ازیں میں نے لوگوں کو ایک دوسرے کا شدید اور کبھی کبھی بے جا محاسبہ کرتے دیکھا ہے۔ میری سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی کہ مجھے اس طور کیوں نہ پرکھا جائے اور میں نے محسوس کیا ہے کہ ایک غیر جانبدارانہ رائے مجھے نمایاں اور دل فریب صفات سے عاری شخص طے کرے گی جیسا کہ سیدھی سادی معمولی قابلیت رکھنے والے کے ساتھ بربنائے مروّت برتاؤ کیا جاسکتا ہے۔ اگر اس نامۂ محبت اور ہاف مَن اور بورِس کے اعتراف و اقرار کو صحیح مان لیا جائے تو مجھے اپنے بارے میں اپنی رائے پر معترض ہونا پڑے گا۔ اِس بات سے میری اَنا کو تسکین پہنچ سکتی ہے لیکن اس کے ساتھ

ساتھ مجھے اُن بہت سے لوگوں کا خیال آئے گا جن کی طرف میں نے التفات نہیں کیا کیونکہ میں اپنے متعلق رائے قائم کر چکا تھا ورنہ میں یہ سمجھ لوں گا کہ ہلڈے بیکر، کیٹ ٹریبس ڈورف، ماشا گالبر، ب سلیا پاولوونا، ایلینا یارانووا کے لیے میں اُن کے بہت سے دورِ طالب علمی کے دوستوں میں سے محض ایک تھا اور وہ حسین روسی یہودن جو برادرانہ محبت و الفت سے متعلق پشکن کے دو شعر سنانے پر رو پڑتی تھی ضرور کچھ اور ہی سوچ رہی ہوگی۔

میں اپنے متعلق اپنی رائے پر قائم ہوں گا کیونکہ اس رائے نے سینتیس سال مجھے جامعہ ملیہ کے اندر خوش اور مطمئن رکھا ہے۔ اس رائے نے مجھ سے ایسے کام اپنے لئے منتخب کرائے جو دوسروں کو وہاں نظر آتے تھے۔ میں نے انتظامی کام کا آغاز بلوں پر دستخط کرنے سے کیا۔ رفتہ رفتہ ذمہ داری بڑھتی گئی۔ میں نے اپنے ضمیر کو یہ کہہ کر مطمئن رکھا کہ میں ان کاموں کے لئے قطعی نااہل ہوں جو مجھے سونپے گئے ہیں اور اگرچہ کسی نے مجھ سے تبادلۂ منصب کی خواہش ظاہر نہیں کی ہے میں آج بھی یہی بات کہتا ہوں کہ میرے کئی رفیق کار یہ سب کام کرسکتے تھے جو میں نے کیے ہیں اور غالباً مجھ سے بہتر کرسکتے تھے۔ جس طور یہاں بسر ہوئی ہے جامعہ کی زندگی میرے لئے بہرطور سبق آموز رہی ہے۔ میں نے اپنی مادری زبان کو ایک دوست کی عنایت سے سیکھا جنھوں نے برسوں میری تقریباً ہر تحریر کی اصلاح کی اور خندہ پیشانی کے ساتھ میری ہر ناگواری برداشت کرتے رہے جس کا اظہار میں الفاظ و محاورات کے غلط استعمال اور جملوں کی بھونڈی ساخت کی نشاندہی پر کرتا تھا۔ ایک اور دوست نے میرے نقطۂ نظر اور رویے کے خلاف ہمیشہ دل آویز تاثیر کے ساتھ بحث کرکے مجھے مدلل سوچنا اور خوداعتمادی کے ساتھ عمل کرنا سکھایا۔ دیگر احباب نے ہمدردانہ طور پر سننے اور متضاد محرکات و مفادات کی پیچیدگیوں میں اپنی راہ تلاش کرنے کے لئے ضروری بے تعلقی پیدا کرنے کا فن سیکھنے میں اپنے اپنے طور پر میری مدد کی۔ یہ تعلیم غالباً اسی بنا پر ممکن ہوسکی کیونکہ میں بنیادی طور پر کم آمیز واقع ہوا ہوں اور میری انتہائی خواہش بے نام و تنہا زندگی گزارنے

کی رہی ہے ۔ اگر میں دنیا کو جان سکا ہوں اور بلا ضرر زندہ رہ سکا ہوں تو یہ بات کلیتاً میرے احباب کی بدولت ہے۔ میں سوچتا ہوں کہ ایک اجنبی بنے رہنے اور ایک گھر کی جستجو کرتے رہنے کے لیے میں پیدا ہوا تھا۔

ایسے لوگ ہوتے ہیں جو اپنے پاؤں پر خود کھڑے ہو سکتے ہیں اور اشخاص ہوں یا حالات سب کے مقابلے میں جذباتی جنگ میں شریک ہو سکتے ہیں، وہ ایک ایسی تہذیب کی پیداوار ہیں جس کی بنیاد مقابلہ پر ہے یا پھر وہ فطری طور پر خود غرض ہیں ۔ ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو ایک مشترک دلچسپی میں شریک ہو کر تقویت کا باعث ہوتے ہیں ۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ایسے لوگوں سے میں نے احتراز کیا ہے یا انھوں نے مجھ سے گریز ۔ میں یہ سوچ کر لرز اٹھتا ہوں کہ اگر میرے احباب نہ ہوتے تو کیا ہوتا۔ شغل اور رفاقت کے باوجود بھی آدمی اپنے آپ کو تنہا محسوس کر سکتا ہے ۔ مجھے ابھی حال ہی میں کنیڈا کے اندر ایک ادھیڑ عمر کی خاتون سے ملنے کا اتفاق ہوا جو اس احساس کا شکار تھیں کہ اُن کے شوہر نے دُور دراز جمیکا میں وفات پا کر اور ان کے جوان بیٹے نے مذہبی زندگی اختیار کر کے اور ایک پروٹسیٹنٹ دارالعلوم میں شامل ہو کر انھیں داغِ مفارقت دے دیا تھا۔ وہ خود محاسبی کے کام میں بڑی ہوشیار تھیں اور ایک معروف بینک میں ذمہ دارانہ حیثیت رکھتی تھیں ۔ جب میری ان سے ملاقات ہوئی اُس وقت وہ اپنا گھر چھوڑ چکی تھیں، اپنی بینک کی ملازمت سے مستعفی ہو گئی تھیں اور اپنی جائیداد علٰحدہ کر چکی تھیں کیونکہ انھوں نے طے کر لیا تھا کہ وہ جمیکا جا کر اپنے شوہر کی قبر کے قریب اس گھر میں رہیں گی جہاں وہ دونوں کبھی ساتھ ساتھ رہے تھے ۔ یہ فیصلہ اُن کے ہر دوست اور شناسا کو بلاشبہ نہایت احمقانہ معلوم ہوا اور جب وہ اُس بورڈنگ ہاؤس کے اندر کھانے کے کمرے میں میرے سامنے آ کر بیٹھیں جہاں میرا قیام تھا تو انھیں کسی ایسے شخص سے ملاقات کی دلی خواہش تھی جس سے وہ اپنے دل کی بات کہہ سکیں اور جو اُن پر تنقید نہ کرے ۔ انھوں نے اس امر کے لیے مجھے منتخب کیا ۔ ہماری گفتگو کا آغاز دوستانہ نوک جھونک،

سے ہوا لیکن اس کے بعد سربارہم نے اپنے اپنے بارے میں زیادہ سے زیادہ گفتگو کی۔ ایک صبح میں نے انھیں بتایا کہ میں لکڑی کے مجسمے بناتا ہوں۔ "آپ اِس کا کیا کریں گے؟" انھوں نے دریافت کیا۔ میں نے شانِ بے نیازی سے کہہ دیا کہ غالباً کسی کو پیش کر دوں گا۔ "ارے آپ کیسے احمق ہیں!" انھوں نے کہا۔ مجھے لطف آ گیا اور میں الیبا ری نظر آیا لیکن وہ دہل گئی تھیں اور کچھ دیر تک انھیں یقین نہیں آیا کہ میں نے بُرا نہیں مانا ہے۔ جب انھیں اطمینان ہو گیا تو انھوں نے اس طرح اطمینان کا سانس لیا جیسے کسی قیدی کو رہائی نصیب ہو گئی ہو۔ بالآخر ایسا لگتا تھا کہ انھوں نے کسی کو پالیا ہے جس سے بے تکلفی کے ساتھ گفتگو کی جا سکتی ہے۔ جس کی ہمدردی پر وہ اعتبار کر سکتی ہیں، جس کا وہ احترام کر سکتی ہیں تاہم بلا خوفِ انتقام اسے احمق بھی قرار دے سکتی ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ احمق کہے جانے پر میرے اپنے ردِّعمل کی بہت سی توجیہات ممکن ہیں اور ان میں سے بیشتر میرے لئے قابلِ ستائش نہیں ہوں گی۔ پھر بھی اس کے مقابلے میں ایسے بہت سے اعتراف بیان کر سکتا ہوں جنھیں نسل و ملک کے امتیازات کا خیال کیے بغیر بلا تکلف میرے سامنے کیا گیا ہے اور محض اس لیے کہ میں ایک ایسا شخص نظر آتا تھا کہ جس کے سامنے اعتراف کیا جا سکتا تھا۔ میں جانتا ہوں کہ 'غیر ملکی' اور 'ملکی' بڑے گہرے امتیازات ہیں اور اصولاً اُن کے ساتھ ہمارے بعض رویّے وابستہ ہوتے ہیں۔ لیکن ایک خطۂ ارض ایسا بھی ہے جسے کسی نقشے پر نہیں کھینچا گیا ہے اور جس کے باشندے ایک دوسرے کو ایک قسم کی رفاقت کے لئے ڈھونڈتے ہیں اور جسے درجہ بندی گوارا نہیں ہے۔ وہ ایک دوسرے پر اپنا حق تسلیم کرتے ہیں اور ایک ایسی دوستی کے راز میں شریک ہوتے ہیں جو عام تعلقات سے ماورا حیثیت رکھتی ہے۔ میری دوستی نے مجھے اس سرزمین کا باشندہ بنا دیا ہے اور مجھے اُمید ہے کہ اُس کی تابانی، اُس کی حرارت اور اُس کی ابدیت کی جھلکیوں سے میں آخر دم تک لطف اندوز ہوتا رہوں گا۔

(انگریزی سے ترجمہ)

انور صدیقی

اقبال کی عصری معنویت

کسی بھی ادیب، شاعر یا دانشور کی معنویت ہر دور میں بدلتی رہتی ہے۔ اس لئے کہ معنویت کا تعلق ہم سے ہوتا ہے اور ہم بدلتے رہتے ہیں، ہماری نظر بدلتی رہتی ہے اور ہمارے جذباتی اور ذہنی مطالبات بدلتے رہتے ہیں۔ در اصل یہ تبدیلی جو ہم میں ہوتی ہے، ہمارے نقطۂ نظر کو متاثر کرتی ہے۔ انسان کی اس خلقی کمزوری کو کیا کیا جائے کہ وہ وہی کچھ دیکھتا ہے جو وہ دیکھنا چاہتا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ہر نسل اپنے طور پر، اپنے ذہنی وسائل کے پس منظر میں، اپنے ادیبوں، دانشوروں اور شاعروں ہی کو نہیں بلکہ اپنے پورے ماضی کو دیکھتی ہے۔ دیکھنے کے اس عمل میں بازیافت اور بدہیئتی دونوں ہی کا ارتکاب ہوتا ہے۔ جن لوگوں سے ہم جذباتی اور ذہنی ہم آہنگی محسوس کرتے ہیں اُن کی آوازوں میں ہمیں ہماری اپنی آوازوں کی بازگشت سنائی دیتی ہے اور ہم ان کی بازیافت کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ کچھ بزرگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن سے ہم جذباتی فاصلہ محسوس کرتے ہیں اور نتیجے کے طور پر ان کے کاموں اور کارناموں کو ہم ہمدردی سے پرکھنے اور ان کی آواز کی آفاقیت کو سمجھنے میں ناکام رہتے ہیں اور اکثر صورتوں میں ہم اُن کی صورت ہی بگاڑ دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہر نسل اپنے بزرگوں میں سے کچھ کے تاج اتارتی ہے اور کچھ کو تاج پہناتی ہے۔ کچھ شہرتوں کو بے گھر کرتی ہے اور کچھ کی آبادکاری کرتی ہے۔ اس صورت حال کی اصل وجہ یہ ہوتی ہے کہ ماضی کے ذہنی اکتسابات میں کچھ خبریں وقتی اور ہنگامی ہوتی ہیں اور کچھ ایسی ہوتی

ہیں جن میں ہنگامی عنصر اپنی تہذیب کے بعد آفاقیت کا رنگ اختیار کر لیتا ہے اور اس طرح اس میں ایک طرح کی زمانی دوررسی پیدا ہوجاتی ہے اور وہ بعد کے ادوار میں بھی اپنی اثرانگیزی باقی رکھتی ہے۔ ہنگامیت اور آفاقیت کا یہی تناسب معنویت کا تعین کرتا ہے۔ ممکن ہے یہی نکتہ مشہور جرمن شاعر گوئٹے کے ذہن میں ابھر رہا ہو جب اُس نے یہ کہا تھا کہ ایک اچھا اور بڑا شاعر بیک وقت اپنے زمانے کا بھی شہری ہوتا ہے اور بعد کے زمانوں کا بھی۔

کسی بھی ادیب و شاعر کی معنویت اور اہمیت کے دو پہلو ہوتے ہیں ایک ادبی اور لسانی اور دوسرا فکری اور تہذیبی۔ کبھی کبھی کوئی شاعر جذباتی اور فکری اعتبار سے کم اہم اور لسانی اور ادبی لحاظ سے زیادہ اہم ہوجاتا ہے یا معلوم ہوتا ہے۔ کچھ کی صرف فکری اور تہذیبی اہمیت باقی رہتی ہے اور دوسری حیثیتیں بے معنی ہوجاتی ہیں۔ بعض دونوں حیثیتوں سے اہم اور بامعنی رہتے ہیں ویسے ایسا بالعموم کم ہوتا ہے۔

اس مضمون میں علامہ اقبال کی شاعری کی تہذیبی، فکری اور ادبی معنویت اور اہمیت سے بحث کرنی مقصود ہے۔ اس لئے کہ میری رائے میں اقبال کی شاعری اپنی حسیت کے اعتبار سے اور فکری بساط کی وسعت کے اعتبار سے بھی، یورپ کے جدید سے جدید شعراء کے مقابلے میں زیادہ جدید ہے۔ یہ بات ان لوگوں کو شاید زیادہ حیرت انگیز معلوم ہو، جنھوں نے جدیدیت کو صرف چند ظاہری ہیئتوں تک محدود سمجھ رکھا ہے۔ مثلاً جب تک کہ شاعر آزاد تلازمۂ خیال کا استعمال کرتے ہوئے آزاد نظم نہ لکھے، جدید شاعر نہیں ہوسکتا، قدیم اور روایتی اسالیب میں بھی نیا شعور اپنا اظہار کرسکتا ہے اور پھر بھی جدید کہا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ آپ اقبال کے یہاں نئی ہیئتوں کا جو تنوع پاتے ہیں وہ ان کے معاصرین ہی کیا بعد کے آنے والے شعراء کے یہاں بھی نہیں ملتا۔ ان کے یہاں غنائی، ڈرامائی اور بیانیہ شاعری کے بے شمار اسالیب ملتے ہیں۔ آج شاعری کی جن تین آوازوں کا ذکر ایلیٹ کی

وساطت سے کرنا ادبی فیشن اور جدیدیت کی پہچان بن گیا ہے، وہ تینوں ہی آوازیں اقبال کی شاعری میں پورے فنی اور شعری حسن کے ساتھ مل جائیں گی۔ یہاں تفصیل کا موقعہ نہیں ہے ورنہ میں مثالوں کے ذریعہ اقبال کے اسلوبی تنوع کو واضح کرتا۔ غنائی آواز جو شاعر کے شخصی ردعمل کا انفرادی اظہار ہوتی ہے وہ آپ کو اُن کی بے شمار فارسی اور اردو کی غزلوں میں مل جائے گی جو اردو اور فارسی کی روایتی غزل کو لہجے اور حسّی دنیا کی ایک نئی جہت سے آشنا کرتی ہیں، ایک ایسی جہت جس سے وہ اتنے بھرپور طور پر آج سے پہلے آشنا نہیں ہوئی تھی۔ شاعری کی دوسری آواز ڈرامائی ہوتی ہے جب شاعر اپنے تخلیق کیے ہوئے کرداروں کی زبان سے قدرے لاشخصی انداز سے بات کہتا ہے۔ اس اسلوب کو یورپ میں آج کل عظیم شاعری کی پہچان سمجھا جاتا ہے کہ یہ غنائی شاعری کے مقابلے میں توسیع ذات کی علامت ہے یا یہ انگریزی شاعر کیٹس کے الفاظ میں شاعر کی NEGATIVE CAPABILITY کی غماز ہے جس کے بغیر اعلیٰ درجہ کا فن پارہ وجود میں نہیں آسکتا۔ یہ اسلوب جسے ڈرامائی اسلوب کہہ سکتے ہیں یہی نہیں کہ اقبال کی نظموں میں موجود ہے بلکہ اس کی جلوہ کاری آپ کو ان کی غزلوں کے اشعار میں بھی مل جائے گی۔ مثلاً ان کی غزل کے اس شعر میں جو صورت حال پیدا کی گئی ہے، وہ اپنے اندر سارے ڈرامائی امکانات رکھتی ہے۔ انھیں امکانات کے پیشِ نظر اقبال نے اس شعر میں مکالماتی انداز اختیار کیا ہے۔ اب ذرا وہ صورت حال دیکھیے جس کا اظہار یہ شعر کرتا ہے۔ انسان اپنی فردوس گم گشتہ چھوڑ کر جس دن سے اِس دنیا میں آیا ہے اس کے سامنے اس نئی دنیا یا نئی صورت حال سے ہم آہنگی کا مسئلہ درپیش ہے۔ وہ خواب آسا مثالی زندگی جو اس کے دل میں یاد کی ساری عروسانہ پھبن کے ساتھ جلوہ گر ہے، اس کے اندر خارجی دنیا سے ناآسودگی کا احساس پیدا کرتی ہے۔ خیال اور خارج کا یہ ازلی اور ڈرامائی تصادم، ہر زمانے کے انسان کا المیہ رہا ہے۔ آج کی شاعری ہم جسے جدید شاعری، یا جدید حسّیت کی شاعری کہتے ہیں، اسی تصادم کا حسّاس اظہار ہے ــــ مگر

ذرا سا فرق ہے جسے اس منزل پر سمجھنا ضروری ہے۔ جدید شاعری کا شعری کردار اس ڈرامائی تصادم کا ہارا ہوا اور مغلوب کردار ہے۔ وہ زندگی سے ناآسودہ اور ڈِس الوژنڈ (DISILLUSIONED) ہے اور اپنی شکست کا شکار۔ وہ خود رحمی میں مبتلا ہے اور دوسروں سے رحم کا طالب۔ کیا اس کردار میں وہ صلابت اور عظمت ہے جو مارلو اور گیٹے کے فاوسٹ میں یا شیکسپیئر کے عظیم المیہ کرداروں میں ہے جو دکھوں کی آگ سے پیکر در پیکر ابھرتے ہیں، ایک نئی بصیرت اور ایک نئی استقامت کے ساتھ؟ اقبال عظمت انسانی کے نہ صرف قائل ہیں بلکہ اس کے سب سے بڑے علمبردار بھی ہیں۔ یہ دعویٰ آپ کو شاید کچھ مبالغہ آمیز معلوم ہو، مگر یورپ کی اس عظیم شاعری میں سے جو وہاں نشاۃ الثانیہ کے بعد ہیومانزم یا مسلکِ انسانیت کی مسیحی اور غیر مسیحی دونوں ہی تحریکوں کے زیر اثر کی گئی ہے، کوئی ایسا شاعر تلاش کر لائیے جس نے عظمت انسانی کے اتنے عظیم گیت لکھے ہوں جیسے کہ اقبال نے لکھے ہیں، تو میں ہی کیا ساری انسانیت آپ کی ممنون ہوگی۔ بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ بات اقبال کے ایک شعر کی ہو رہی تھی جو ڈرامائی اسلوب کی ایک اچھی مثال ہے۔ اقبال تصور کی اعانت سے ایک ڈرامائی صورت حال کی تخلیق کرتے ہیں۔ خدا نے دنیا تخلیق کر دی ہے اور اپنے اس شاہکار کی داد چاہتا ہے اور شاعر سے جو انسانیت کی علامت ہے، پوچھتا ہے کہ کیا یہ نئی دنیا تجھے سازگار آئی، شاعر دنیا کے ہر زمانے کے حساس انسانوں کی طرح ناآسودہ ہے، وہ خدا کو داد دینے یا اس کی فن کاری کا اعتراف کرنے کے لئے تیار نہیں اور خدا ہے کہ جب تک انسان اس کی داد نہ دے جس کی خاطر، اس نے یہ نیا عالم تخلیق کیا ہے، مطمئن نہیں ہو سکتا۔ شاعر پوری جرأت کے ساتھ جواب دیتا ہے کہ یہ دنیا مجھے سازگار نہیں آئی میں اس سے ہم آہنگ نہیں ہو سکا ہوں۔ خدا اس جواب سے متاثر ہو کر حکم دیتا ہے کہ اس دنیا کو برباد کر دو۔ اب شعر سنئے:

گفتند جہانِ ما، آیا بتو می سازد؟ گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برہم زن

یہ وہ ڈرامائی اسلوب ہے جو اقبال نے غنائی شاعری کے حدود میں رہ کر اختیار کیا ہے۔
اسی ضمن میں ان کی وہ نظمیں آتی ہیں جن میں انھوں نے ڈرامائی کردار تخلیق کئے ہیں اور
مکالماتی انداز اختیار کیا ہے۔ اس قبیل کی ان کے یہاں کئی نظمیں ہیں لیکن ان میں سب سے
کارگر ان کی وہ نظم ہے جس میں انھوں نے "جبریل اور ابلیس" کا مکالمہ لکھا ہے۔ یہاں
کردار نگاری شباب پر ہے۔ یہاں جس تصادم کی نقش گری کی ہے وہ غیر قادر اور جامد خیر اور
قادر اور فعال شر کے درمیان ہے۔ دوسری نظم فارسی میں ہے اور عظمتِ انسانی کا رزمیہ ہے
یہاں جو مکالمہ ہے وہ خدا اور انسان کے درمیان ہے۔ خدا انسان پر الزام لگاتا ہے کہ
میں نے دنیا کو ایک ہی آب و گل سے پیدا کیا لیکن اس نے دنیا کو ایران و توران میں تقسیم کر لیا۔
میں نے لوہا بنایا اور اس نے شمشیر و تفنگ بنا لئے۔ میں نے طائرانِ خوش الحان پیدا
کئے اور اس نے ان کی اسیری کے لئے قفس بنائے۔ یہ سن کر انسان یہ کہتا ہے کہ تیری
تخلیق میرے لئے ناکافی تھی۔ میری طبیعت مجھے مجبور کرتی تھی کہ میں بھی تیری طرح تخلیق کروں
اب یہ بتا کہ تیری تخلیق بہتر ہے کہ میری :

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

بیانیہ اور تشریحی اسالیب میں انھوں نے مثنوی کے فارم کو اپنایا مگر اس میں بھی آپ کو
خود کلامی اور مکالمہ کے علاوہ غنائی شاعری کے بہت سے عناصر ملیں گے۔ اقبال کی
شاعری کا ڈرامائی عنصر تفصیلی مطالعے اور تجزیے کا محتاج ہے۔ اس بحث کا مقصد صرف

یہ دکھانا ہے کہ اقبال کے یہاں شاعری کی وہ تمام آوازیں مل جاتی ہیں جن کی بنیاد پر آج کی ادبی نسل اپنے کارناموں کو پرکھتی ہے۔

آج جس نظریۂ شعر کا بڑا چرچا ہے وہ یہ ہے کہ شاعری کو خیالات کے راست اظہار کا ذریعہ نہ بنایا جائے۔ یا یوں کہیے کہ اب بالواسطہ شاعری کا دور آگیا ہے اور ایمائی اور علامتی اظہار کو پسند کیا جاتا ہے اور علامتوں اور حسی پیکروں کی تخلیق کو فن کار کی تخلیقی صلاحیت کا معیار سمجھا جاتا ہے۔ یہ نظریۂ شعر کچھ نیا نہیں ہے اور اقبال یقیناً مغربی ادب کے مطالعے کے دوران اس سے واقف ہوئے ہوں گے۔ وہ فرانسیسی شاعری میں علامت پسندی کی تحریک سے ضرور واقف ہوئے ہوں گے۔ اسے قبول کرنے میں انھیں اس وجہ سے دشواری پیش نہ آئی ہوگی کہ یہ اشاریتی اور ایمائی اسلوب مشرق میں صدیوں سے مقبول رہا ہے۔ بعض محققوں کا خیال ہے کہ اشاریت کا ادبی تصور مشرق سے مغرب نے اخذ کیا ہے۔ واقعہ خواہ کچھ بھی ہو، اقبال کی شاعری کا کم از کم نوے فیصدی حصہ علامتی اور رمزیاتی ہے۔ ان کی عظمت کا ثبوت یہ بھی ہے کہ انھوں نے پرانی علامتوں کو نئے معنی دیئے اور خود بے شمار علامتیں تخلیق کیں۔ شعری زبان کے تخلیقی استعمال کی اردو میں سب سے اچھی مثال غالب اور اقبال ہیں۔ اقبال کی علامت سازی کے پیچھے ایک جذبہ یہ رہا ہے کہ وہ معنی کی ترسیل میں مدد دیں اور اس طرح خیال کو اس کے ہر مرحلہ پر روشن کرسکیں۔ علامت کی تخلیق ان کے یہاں ایک ضرورت تھی اور اب اکثر حالتوں میں صرف ایک شوق ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایک نئے باطنی تجربے سے آشنا ہوئے تھے اور تجربے کا اظہار صرف رمزیاتی، ایمائی اور علامتی انداز میں ہی ممکن ہوسکتا تھا

ان کے نظریۂ شعر کے سلسلے میں یہ چند شعر قابل غور ہیں:

برہنہ حرف نہ گفتن کمال گویائی است

حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

فلسفہ شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

علامتی اظہار اور علامت سازی کے فن میں جو لطافتیں اور نزاکتیں ہیں ان کا جو احساس اقبال کو تھا وہ بعد میں کسی اور اردو شاعر کو نصیب نہ ہوسکا۔ آج کے علامت ساز ان سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں بالخصوص یہ نکتہ کہ علامت سازی ایک داخلی ضرورت ہے اور یہ کہ علامت میں معنی کی ترسیل کی صلاحیت نہیں ہے تو وہ فنی تفریح یا تفنن سے زیادہ کچھ بھی نہیں ہے۔ علامت معنی کا حجاب نہیں اس کی جلوہ سامانی کی ایک نئی سطح ہے۔ جدید نظریۂ شعر میں علامت پسندی کے سلسلے میں جو ذہنی انتشار ہے اور ذاتی علامتوں میں آفاقیت کا رنگ جس طرح شامل نہیں ہوپارہا ہے، یہ ایک ایسی صورت حال ہے جہاں اقبال ہمارے شعراء کی معنی خیز انداز سے رہنمائی کرسکتے ہیں۔ ہماری جدید شعری دنیا میں جو تنگی اور عدم صحت ہے اس کا بہت کچھ ازالہ ہوسکتا ہے اگر ہماری نئی نسل اقبال کا از سرِ نو مطالعہ کرے۔ ہمارے نئے شعراء کے ذہنوں میں اقبال کی طرف سے ایک بدگمانی یہ پیدا ہوگئی ہے کہ وہ افادی شاعری کرتے تھے اور افادی شاعری کم از کم ابھی کچھ دنوں اردو کی نئی شاعری کی دنیا میں لیا نہیں داخل ہوسکتی کہ اس لئے ایک عرصے تک افادیت پر زیادہ زور دیا اور شاعری پر کم۔ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ اقبال کی افادی شاعری افادی اسی وجہ سے ہے کہ وہ پہلے شاعری ہے اور بعد میں کچھ اور۔ ان کی شاعری میں شعریت کا تناسب دنیا کے دوسرے مقصدی شاعروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ ضرورت ہے کہ ہم اقبال کے سلسلے میں اس بدگمانی کو ختم کریں۔

آج جدید حسیت اور عصری آگہی کی بات کی جاتی ہے اور اسے جدید شاعری کا طرۂ امتیاز سمجھا جاتا ہے۔ یورپ میں ایک زمانے تک یہ خیال بہت مقبول رہا کہ شاعر کو اپنے شعور کی حدیں وسیع کرنی چاہئیں۔ ایلیٹ نے اپنے معرکۃ الآرا مضمون "روایت اور انفرادی صلاحیت"

Tradition and the Individual Talent میں اس خیال کی بڑی شد و مد کے ساتھ وکالت کی تھی کہ اب انگریزی کے شعرا کو یہی نہیں کہ ملکی اور علاقائی ادبی اور تہذیبی روایت کے ایک زندہ احساس کے تحت نظمیں لکھنی چاہئیں بلکہ شاعر کو چاہئے کہ وہ پوری یوروپی روایت کی آگہی کو اپنے اشعار کے دامن میں سمیٹ لے۔ اسی تصور کی وجہ سے ایلیٹ کی اپنی نظم 'خرابے' کا تہذیبی کینوس وسیع ہوا۔ پاؤنڈ کے CANTOS میں یورپ کی تہذیبی روایت سے ہی نہیں بلکہ مشرقی تہذیبوں سے بھی استفادے کا رجحان ملتا ہے۔ اس تاریخی اور تہذیبی رویئے کو جدید مغربی شاعری کا امتیازی وصف قرار دیا گیا۔ حسیت کی توسیع یقیناً ایک بڑا کارنامہ تھی مگر اس کے سہارے شاعری علمیت کے اظہار بے جا کا وسیلہ بن کر رہ گئی۔ اقبال کی بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ ان کی شاعری میں مشرق اور مغرب کی ساری فکری اور ادبی روایات کا جمال ہے۔ مگر اس کے ساتھ وہ فکر کو جذبہ بنادینے پر بھی قادر ہیں۔ ان کی شاعری فکر کے جذباتی ادراک کی شاعری ہے۔ ایک بڑا شاعر خیال کو اس کی تجریدی حالت میں نہیں پیش کرتا، وہ نظریے کو نظر اور جذبے کو احساس بنا لیتا ہے۔ یہی وہ منزل ہے جہاں فکری شاعری کے اکثر علمبردار مارے جاتے ہیں۔ منظوم فلسفہ ویسے ہی شاعری نہیں ہے جیسے منظوم گرامر یا طب شاعری نہیں ہے۔ 'ضرب کلیم' کی چند نظموں کو چھوڑ کر جس کے زیادہ تر موضوعات نثری ہیں، اقبال کی بیشتر شاعری حقیقی شعری اظہار کی مثال ہے۔ فکری سطح پر بھی اقبال کے مقابلے میں کسی اردو شاعر نے آج کے تہذیبی اور فکری مسائل و موضوعات کو اس خوبی اور خوبصورتی سے نہیں سمجھا ہے۔ مشرق و مغرب کا سارا فکری ورثہ اقبال کی دسترس میں تھا۔ جدید سائنس اور فلسفے کے جملہ مکاتیب فکر سے انھوں نے تخلیقی اور تنقیدی استفادہ کیا تھا۔ سیاسی اور معاشی افکار سے ان کی واقفیت کی سطح انتہائی بلند تھی۔ ان کے فکری ماخذوں پر غور کیجئے تو حیرت ہوتی ہے۔ آگہی کے اس وسیع اور بسیط سرمائے کو شعری احساس میں بدل دینا کوئی معمولی کام نہ تھا، مگر اس کام کو انھوں نے جس طرح کیا ہے، اس کی مثال آج کی عالمی شاعری میں مشکل سے ملے گی۔ اس کے علاوہ وہ مغربی تہذیب

کے سلسلے میں انھوں نے جس تنقیدی بصیرت کا ثبوت دیا ہے اس کی تائید خود بعد کی مغربی شاعری اور علوم سے ہوتی ہے ۔ مغربی تہذیب پر ان کی تنقید ویسی مدافعتی نہ تھی جیسی کہ اکبر الہ آبادی کی تھی جو ایک مٹتی ہوئی اور لٹتی ہوئی تہذیبی بساط کو مغرب کی بالادستی سے بچانا چاہتے تھے ۔ اقبال اس مدافعتی رویّے سے بھی بیزار تھے اس لئے کہ وہ اس تہذیب کو بھی صحت سے محروم جانتے تھے جس کے بچانے کی بہتوں کو فکر تھی ۔ اقبال نے اپنی شاعری اور لکچروں میں مغرب کی بہت سی تہذیبی اقدار کو سراہتے بھی ہیں بالخصوص مغرب نے تسخیر فطرت کے ذریعہ عناصر پر حکمرانی کا جو راز پالیا ہے ، وہ اقبال کے نزدیک ایک ایسا کارنامہ ہے جس کا اعتراف نہ کرنا بہت بڑی ناسپاسی ہے ۔ انھوں نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اس اعتبار سے مغربی تہذیب اسلامی تہذیبی اقدار کی توسیع ہے ۔ اس لئے کہ یہ سب کچھ اس استقرائی طریقۂ فکر کی دین ہے جو اسلام کا کارنامہ ہے ۔ مغرب نے سائنس اور علوم کے میدان میں جو حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کی ہیں ان سب کی اساس یہی استقرائی طریقۂ فکر ہے مگر اقبال کو شکایت ہے کہ مغرب نے مادّی اور خارجی دنیا تو سنوارنے کی کوشش کی مگر روحانی میدان میں اقدار آفرینی کی صلاحیت سے محروم ہوگیا اسی وجہ سے مغرب کا سارا تہذیبی ارتقا ایک رخا اور مہمل ہے اور اسی وجہ سے مغرب آج ایک زبردست تہذیبی بحران سے دوچار ہے ۔ اس بحران کی جیسی واضح اور فن کارانہ نقش گری اقبال نے کی ہے وہ مغربی شعراء میں کم ہی ہو پائی ہے :

دلِ بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ
ایں قدر ہست کہ چشمِ نگرانے دارد

قدحِ خرد فروزے کہ فرنگ داد مارا
ہمہ آفتاب لیکن اثرِ سحر نہ دارد

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

بے کاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کی فتوحات

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

اقبال نے مغرب کی صنعتی زندگی اور ثقافت کے مسائل کو جس طرح سے سمجھا اور پیش کیا ہے وہ آج بھی انسانی شعور کے عالمی ہو جانے کے باوجود ہمارے نئے شعراء کے بس کی بات نہیں ہے۔ اب جبکہ صنعتی تہذیب تیسری دنیا میں بھی قدم جما رہی ہے، جس کے ہم باسی ہیں یہ سارے مسائل اپنی پوری حشر سامانیوں کے ساتھ اُبھر کر سامنے آرہے ہیں ــــــ اور وہ بحران جو یورپ کی شکست و ریخت کر رہا ہے، بتدریج ہمارے لئے بھی چیلنج بن کر نمایاں ہوں گے۔ اس وقت ہمارے لئے مسئلہ یہ ہوگا کہ ہم اس بحران پر کیسے قابو پائیں۔ یورپ کے لئے بہت سے نسخے تجویز کئے جارہے ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ صنعتی معاشرے سے گریز کرکے، صنعتی انقلاب سے پہلے کے معاشرے کی طرف مراجعت کی جائے۔ کوئی ماورائی فلسفوں میں پناہ لینے کی تجویز پیش کرتا ہے، کوئی بقول اقبال ــــ ت رگ عجمیت اور سرد تصوف کی آغوش کا متلاشی ہے۔ کوئی حشیش اور کوکنار کا جویا ہے جو آشوب آگہی کی منزل سے انسان کو آسان گزر جانے کی آسانی فراہم کردیتے ہیں۔ کچھ لوگ فراج اور NIHILISM کی بات کرتے ہیں۔ اس بحرانی صورت حال کے لئے اقبال نے بھی ایک نسخہ تجویز کیا ہے جو توازن اور اعتدال پر مبنی ہے۔
اقبال کے فلسفیانہ افکار اور بالخصوص مابعد الطبیعی افکار کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ روح کی مادّیت اور مادّے کی روحانیت کے قائل تھے۔ وہ نہ تو بے رحم عقلیت کے قائل تھے اور نہ ہی جارحانہ مادّیت کے۔ وہ ایسی روحانیت کے بھی قائل نہیں ہیں جو روح

کی تزئین میں لگی رہتی ہے اور خارج کی دنیا کی ویرانی سے متاثر نہیں ہوتی۔ ان کی نظر میں جب تک زمین کے ہنگامے سہل نہ ہوں، مستیٔ اندیشہ ہائے افلاکی بری چیز ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ذہنی تربیت کے ساتھ دل کی بھی تربیت ہونی چاہیئے۔ ظاہر پر نگاہ ضرور رہے مگر باطن بھی نگاہ سے اوجھل نہ ہو پائے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خالص مادی بنیادوں پر کسی بھی تہذیب کو استحکام نصیب نہیں ہوسکتا۔ اقبال کے اس خیال کی اہمیت کو یورپ کے بہت سے حساس دانشور محسوس کر رہے ہیں ـــــ اور ہمیں اس کی معنویت کا احساس اس وقت ہوگا جب ہم بھرپور طور پر اس بحران سے دوچار ہوجائیں گے، جس کا آنا بہرحال مقدر ہوچکا ہے اور جس کے قدموں کی آہٹ ہم آج کے فنون لطیفہ میں محسوس کرسکتے ہیں۔ صنعتی تہذیب اپنے ساتھ تقریباً وہی مسائل لائے گی جس سے آج مغرب دوچار ہے۔ یہاں بھی فرد اپنی انفرادیت کھوکر، ہجوم رواں کا حصہ بن جائے گا اور اس کے لئے اپنی شناخت ایک مسئلہ بن جائے گی جو اس میں تنہائی، علیحدگی اور شکستِ خواب عرفاں کا شدید احساس پیدا کر دے گی اور یہ کیفیات فرد کی شخصیت کو توڑ کر رکھ دیں گی اور وہ جب اپنے وجود کو مجتمع کرنے کی کوشش کرے گا تو اسے کوئی ایسا اصول حیات نہ مل پائے گا جو اس کی داخلی شیرازہ بندی کرسکے۔ ایسی صورت میں اقبال کا تصورِ خودی فرد کو اس کی باطنی شیرازہ بندی کرکے جہاں ایک طرف اس کی کھوئی انفرادیت واپس دلاسکتا ہے، وہیں دوسری طرف فرد کا معاشرے سے زندہ اور تخلیقی تعلق از سرِنو پیدا کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔ اقبال کے فکر و فلسفے کا آج کے نقطۂ نظر سے سب سے مفید حصہ یہی ہے۔ یوں بھی میرا اپنا تجربہ ہے کہ اعصاب زدگی اور ذہنی اور روحانی انتشار کے عالم میں اقبال کی شاعری ایک طرح کی طمانیت بخشتی ہے اور اس میں وہ قوت شفا ہے جو بہتوں کے نزدیک ایک بڑی اور اچھی شاعری کی پہچان ہے۔ اقبال کی تہذیبی بصیرت اور حسیت پر ہمیں یوں اعتماد کرنا چاہیئے کہ اس کی تشکیل کے پیچھے ایک زبردست اور جانکاہ جذباتی اور فکری سفر کا صداقت نامہ ہے اور ان کی عظمت کا راز یہی ہے کہ ان کا ذہن ہماری عام زندگی کے جدید ہونے سے پہلے جدید ہوچکا تھا۔ ان کی یہی عظمت ان کی عصری معنویت کی دلیل ہے۔

ضیاء الحسن فاروقی

حضرت نظام الدین اولیاءؒ

مولانا روم نے کہا ہے کہ:

بعد از وفات تربتِ ما در زمیں مجو ئے
در سینہ ہائے مردم عارف مقام ماست

ہمارے مرنے کے بعد ہماری قبر کو زمین میں تلاش نہ کرو، ہمارا مقام عارفوں کے سینے میں ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء کا مقام نہ صرف عارفوں کے سینے میں ہے بلکہ خواص و عوام کی ایک بے شمار تعداد ہے جن کے دلوں پر حضرت نظام الدین کی حکمرانی ہے، اور ان میں مسلم اور غیر مسلم، امیر و غریب، ارباب وسائل اور بے سہارا لوگ سبھی شامل ہیں، اسی دلّی میں نہ معلوم کتنے بادشاہوں کے مزارات ہیں جو زندہ تھے تو صاحب جبروت و اقتدار تھے، لاکھوں انسان ان کے آگے جھکتے تھے اور ان کے خوف و رعب سے لوگوں کے دلوں میں ایک خاص کیفیت رہتی تھی جس کا تعلق محبت و عقیدت سے نہیں ثروت و حکومت سے ہوتا ہے لیکن اسی دلّی میں حضرت نظام الدین اولیاء بھی تھے جنھیں عرصہ تک، اپنی بزرگی اور تقدس کے باوجود کوئی مستقل جگہ نہیں ملی، کئی مکان بدلے، مسجد میں بھی رہے، لیکن جہاں بھی رہے کسی عارف کامل کی یہ بات صادق آتی رہی:

بر زمینے کہ نشانِ کفِ پائے تو بود
سالہا سجدۂ صاحب نظراں خواہد شد

زمین کا وہ ٹکڑا جہاں تیرا نقش قدم ثبت ہے، صدیوں اہل نظر کی سجدہ گاہ بنا رہے گا، ہمیں معلوم ہے کہ غیاث پور کے قدیم گاؤں کا وہ علاقہ جہاں حضرت کا حجرہ، خانقاہ، مسجد اور کتب خانہ تھا، جہاں جمنا ندی کے دامن میں آپ چلتے پھرتے تھے، آج جہاں ہمایوں کا مقبرہ اور آپ کا مزار، خضر خاں کی مسجد، دوسرے بزرگوں کے مزارات اور مشہور و معروف باولی ہے۔ یہ سب صدیوں سے بے شمار انسانوں کی عقیدت و محبت کا مرکز اور قلب و نظر کے لئے مسکن راحت وطمانیت ہے۔

حضرت نظام الدین اولیاء کا مزار دلّی کی جس بستی میں ہے، اس علاقہ کا نام ہی بستی حضرت نظام الدین اولیاء ہے۔ اس بستی میں آنے سے پہلے، آپ کہاں تھے، کہاں گئے اور کس کے حکم سے یہاں دہلی میں مقیم ہوئے، اس کی داستان یوں ہے: آپ کی ولادت آج سے کوئی ۷۴۵ برس پہلے ۱۲۳۸ء میں بدایوں میں ہوئی، آپ کے والدین بڑے نیک اور خدا رسیدہ بزرگ تھے، لیکن خدا کا کرنا یہ ہوا کہ آپ بچپن ہی میں والد کے سایۂ عاطفت سے محروم ہوگئے، والدہ نے اس حادثہ کو صبر و شکر سے جھیلا اور کسی کا احسان لینے کے بجائے سوت کات کات کر اپنے دو معصوم بچوں کی پرورش اور گذر بسر کی۔ ماں بیٹوں کے لئے یہ ایسی تنگی ترشی کا زمانہ تھا کہ کئی کئی وقت کے فاقے کرنے پڑتے تھے لیکن کبھی کسی کی پیشانی پر بل نہ آتا تھا، جس دن فاقہ ہوتا تھا ماں بچوں سے کہتی تھیں کہ آج ہم اللہ میاں کے مہمان ہیں۔

حضرت نظام الدینؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے بچپن میں خدا کی مہمانی کا اتنا شوق ہوگیا تھا کہ جب اتفاق سے کئی وقت تک ہم کو کھانا ملتا رہتا تھا تو میں والدہ سے پوچھا کرتا تھا کہ ہم اللہ میاں کے مہمان کب بنیں گے اور جب ہم اللہ میاں کے مہمان ہوتے تھے تو ایسا ذوق اور ایسا سرور حاصل ہوتا تھا کہ میں اس کیفیت کو بیان نہیں کر سکتا۔

حضرت نظام الدین اولیاء کی ابتدائی تعلیم بدایوں میں ہوئی، بدایوں میں ان کے خاص استاد مولانا علاؤ الدین اصولی تھے جن کی فقہ اور اصول فقہ میں دور دور تک شہرت

تھی، پھر بدایوں سے آپ تعلیم کے لئے دہلی تشریف لائے اور یہاں کئی برس تک تعلیم حاصل کرتے رہے، یہاں آپ نے خاص طور سے مولانا شمس الملک اور مولانا کمال الدین زاہد سے فیض حاصل کیا، دہلی میں آپ کو جلد ہی ایک بڑے عالم کا مرتبہ حاصل ہوگیا، اور زمانے کے تقاضے کے مطابق آپ کے دل میں بھی یہ خواہش پیدا ہوئی کہ میں کہیں کا قاضی ہوجاؤں، لیکن اس شہر میں جس شخص کے پڑوس میں آپ ٹھہرے تھے وہ حضرت بابا فرید گنج شکر کے بھائی شیخ نجیب الدین متوکل تھے، انھیں جب آپ کی اس خواہش کا علم ہوا تو انھوں نے فرمایا کہ "قاضی مت بنو" اور پھر یہ مشورہ دیا کہ حضرت بابا گنج شکر کے پاس اجودھن جاؤ آپ فوراً اجودھن روانہ ہوگئے جو اب پاکستان میں پاک پٹن کے نام سے مشہور ہے، بابا صاحب نے ان کو دیکھتے ہی یہ شعر پڑھا:

اے آتشِ فراقت دلہا کباب کردہ

سیلاب اشتیاقت جانہا خراب کردہ

تیری جدائی کی آگ نے دلوں کو کباب اور تیرے اشتیاق کے سیلاب نے جانوں کو خراب کر رکھا ہے۔

حضرت بابا نے جلد ہی آپ کو مرید کرلیا اور آپ نے حضرتِ بابا سے روحانی تعلیم کے ساتھ کتابی علم بھی حاصل کیا۔ ریاضت و طریقت کی راہ پر چلنے کی حضرت نظام الدین میں وہبی صلاحیت بڑی وافر تھی، چنانچہ جلد ہی حضرت بابا کے فیض صحبت سے آپ کے کمالات عروج کو پہنچ گئے۔ دوسرے مریدین و متوسلین کو شک بھی تھا اور حیرت بھی، حضرت نے سب سے ایک روز فرمایا کہ نظام الدین سوکھی لکڑیاں لائے تھے، میں نے چنگاری رکھ کر پھونک ماری اور شعلہ بھڑک اٹھا۔ تم لوگوں کی لکڑیاں گیلی ہیں، آگ پکڑتی ہی نہیں، میں کیا کروں؟

اجودھن میں حضرت بابا یہ دیکھتے تھے کہ نظام الدین کی طبیعت میں تنہائی پسندی

ہے۔ اس لئے ایک دن ارشاد ہوا کہ مولانا نظام الدین! تم ابھی سے گھبراتے ہو، تمہارے پاس تو خدا کی بہت مخلوق آیا کرے گی! اس وقت کیا کروگے۔ پھر تھوڑے ہی عرصہ بعد حضرت بابا نے آپ کو اپنا جانشین بنایا، یعنی آپ کو خلافت عطا کی اور فرمایا کہ اب تم اس کے اہل ہو گئے ہو کہ دوسروں کو فائدہ پہنچاؤ اور خدا ترسی کی تعلیم دو۔ پھر یہ کہہ کر کہ خدا نے دین و دنیا تم کو دی، دہلی کی طرف روانہ کیا اور فرمایا "برو ملک ہند گیر" یعنی مجھ سے تمھیں جتنا ملنا تھا وہ مل گیا، اب جاؤ ہند پر قبضہ کرو۔ یہ فقیر دہلی آیا تو اس وقت محلوں اور ایوانوں سے آباد دہلی کے کوچوں میں اس درویش کو قیام کا ٹھکانا نہ ملا، بارے عرصے کے بعد غیاث پور کی بستی میں جہاں چھپر کے کچھ مکانات تھے مستقل سکونت کی صورت نکلی، اسی غیر معروف گاؤں میں بیٹھ کر اس بندۂ خدا نے، شاہوں اور امیروں کی طرف سے منہ موڑ کر خلق خدا کی وہ خدمت کی کہ آج بھی دلوں پر اس کی حکمرانی ہے۔

حضرت نظام الدین اولیاء اکثر فرماتے کہ میرے پیر و مرشد جب کسی کو دعا دیتے تھے کہ خدا تمھیں درد دے تو وہ شخص حیران ہوتا تھا کہ کیا کہہ رہے ہیں، آج معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا دعا دیتے تھے۔ ایک صحبت میں فرمایا کہ خدا تک پہونچنے کے بہت سے راستے ہیں لیکن قریب ترین راستہ یہ ہے کہ دلوں کو راحت پہونچاؤ۔ ایک مجلس میں یہ حکیمانہ نکتہ بیان فرمایا کہ طاعت کی دو قسمیں ہیں، ایک طاعت لازم اور ایک طاعت متعدّی، طاعت لازم تو وہ طاعت ہے جس سے صرف طاعت کرنے والے کی ذات ہی کو فائدہ پہونچتا ہے، لیکن طاعت متعدی ہر اس کام کو کہتے ہیں جس سے انسانوں کو کسی طرح کا بھی فائدہ پہونچے۔ حضرت کے نزدیک کمال یہ نہیں تھا کہ خود کو ننگا کر لیا اور لنگوٹا باندھ کر ترک دنیا کر لیا، اس قسم کا کام تو ایک بڑھیا بھی کر سکتی ہے، مردوں کا کام اور دنیا چھوڑنا تو یہ ہے کہ رات دن آدمی دنیا میں رہے اور پھر اس سے جی نہ لگائے، خدا کو یاد رکھے اور جو کچھ ملے اسے خرچ کرتا رہے۔

فرمایا جسے دیکھو اپنے سے بہتر سمجھو، انسان کی اصل کرامت استقامت اور تحمل ہے عفو اور درگذر ہے اور اس معاملہ میں یہ کرنا چاہیئے کہ کسی سے بدلہ نہ لیا جائے۔ آپ اکثر یہ دو شعر پڑھتے:

ہرکہ ما را یار نبود ایزد او را یار باد
وانکہ ما را رنجہ دارد در احتش بسیار باد
ہرکہ او خارے نہد در راہِ ما از دشمنی
ہر گلے کز باغ عمرش بشگفد بے خار باد

جو شخص میرا دوست نہیں ہے، خدا اس کا دوست بن جائے۔ جو شخص مجھے دکھ دیتا ہے خدا اس کو راحت و آرام بخشے۔ جو شخص دشمنی کے جذبے سے میری راہ میں کانٹے بچھاتا ہے، اس کے باغ عمر کا ہر پھول، خدا کرے، بے خار رہے۔

تقریباً اسی برس تک حضرت نظام الدین اولیاء جو سلطان المشائخ اور محبوب الٰہی کے لقب سے مشہور رہیں خدا کی رضا اور خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اللہ کے بندوں کو راحت پہونچاتے رہے۔ آپ نے اپنے وصال سے چالیس روز پہلے سے کھانا چھوڑ دیا تھا، یوں بھی آپ ہمیشہ روزہ رکھتے اور افطار وسحری میں بہت کم کھاتے، فرماتے، خدا کی کتنی مخلوق ہر روز بھوکی سوتی ہے، میں کیسے کھالوں۔ آپ کی اخلاقی تعلیم کے صدہا پہلو ہیں لیکن اگر اس کا خلاصہ بیان کیا جائے تو یہ ہوگا۔

اگر کوئی تمہارے راستے میں کانٹے بچھائے اور جواباً تم بھی اس کے راستے میں کانٹے بچھاؤ تو دنیا میں کانٹے ہی کانٹے ہوجائیں گے۔ بہتر یہ ہے کہ جو تمہارے ساتھ برائی سے پیش آئے تم اس کے ساتھ بھلائی سے پیش آؤ تاکہ ہر طرف بھلائی اور خیر وخوبی کا دور دورہ ہوجائے

(بشکریہ آل انڈیا ریڈیو)

مبشر علی صدیقی

نذیر احمد اردو کے پہلے ناول نگار

کیا نذیر احمد کی کہانیوں کو اردو ناول کا اولین نمونہ کہا جا سکتا ہے؟ کیا نذیر احمد اُردو کے پہلے ناول نگار ہیں؟ ان سوالوں کا جواب دینے سے پہلے ناول کا مفہوم متعین کر لینا چاہئے۔ ناول انگریزی ادب میں اس قصہ کو کہتے ہیں جس میں زندگی کی کوئی تصویر یا تفصیل پیش کی گئی ہو۔ اس میں ایک پلاٹ کا ہونا ضروری ہے، جو مختصر افسانہ میں ضروری نہیں۔ ناول کے قصہ کے ارتقاء اور تکمیل کے لئے کرداروں کا ہونا بھی لازمی ہے۔ کرداروں کی سیرت کا اندازہ کچھ تو مصنف اپنی تحریروں سے کرتا ہے اور کچھ مکالمہ کے ذریعہ سے۔ ناول نگار کبھی کبھی ایک تماشائی کی حیثیت سے قصہ کو بیان کرتا ہے، اور کبھی اس میں خود بھی شریک ہو جاتا ہے۔ اور کبھی خطوط کے ذریعہ سے اپنے مقصد کو واضح کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں پلاٹ، کردار نگاری اور مکالمہ ناول کے ضروری اجزا قرار دئے جا سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ قصہ میں اتنی جان ہونا چاہئے کہ وہ پڑھنے والے کی توجہ کو اپنی طرف متوجہ کر سکے۔ اسی کو ہم قصہ پن کہتے ہیں۔ نذیر احمد سے پہلے جو قصے اور کہانیاں لکھی گئی تھیں ان کا مقصد ایک منظم پلاٹ کے ذریعہ سے خیالات کا اُجاگر کرنا نہیں تھا۔ بلکہ خیالی طوطا مینا بنانا تھا۔ اُن میں تخلیقی پہلو نمایاں رہتا تھا۔ زندگی کی تلخیوں کو بھلانے کے لئے طلسم ہوشربا، بوستان خیال اور فسانۂ عجائب وغیرہ پڑھے جاتے تھے۔ زندگی کے مسائل کی عکاسی یا ان پر بحث کرنا ان قصوں کا شعار نہیں تھا۔ مافوق الفطرتی عناصر قابل اعتراض نہیں۔ قابل اعتراض یہ ہے کہ صرف یہی چیز تھی جن پر اِن قصوں کی بنیاد

تھی۔ شیکسپیر کے ڈراموں اور طلسم ہوشربا میں جو فرق ہے ظاہر ہے۔ چنانچہ نہایت آسانی سے نذیر احمد سے پہلے کے قصوں کو ان کے بعد کے قصوں سے علٰحدہ کیا جا سکتا ہے۔ بعد کے قصوں میں چند خصوصیات ملتی ہیں جو نذیر احمد کے اثر سے آئی ہیں۔ ہم نذیر احمد کے قصوں کو اردو میں ناول کا پہلا نمونہ کہہ سکتے ہیں۔ مراۃ العروس ۱۸۶۹ء میں شائع ہوئی۔ اُس کو ہم اُردو کا پہلا ناول کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد اعظم گڑھ کے قیام کے زمانہ میں توبۃ النصوح لکھی گئی۔ سرشار کا فسانۂ آزاد اس کے بعد شائع ہوا۔ پہلے اودھ اخبار میں اور پھر کتابی صورت میں۔

نذیر احمد کے پلاٹ مکمل ہوتے ہیں۔ ان میں ابتدا، وسط اور تکمیل کا احساس ملتا ہے لیکن وہ کردار نگاری کے گر سے واقف نہیں۔ ان کے کردار فرشتے ہیں یا شیطان۔ مقصدی رنگ بہت زیادہ نمایاں رہتا ہے۔ نذیر احمد سب کچھ بھول سکتے ہیں لیکن وہ مقصد نہیں بھول سکتے جس کے ماتحت وہ قصہ لکھتے ہیں۔ کہیں کہیں وہ وعظ و پند کی خاطر قصہ کی ضروریات اور پلاٹ کی نزاکتوں کا خون کرنے کو تیار رہتے ہیں۔ مراۃ العروس میں خیراندیش خاں، توبۃ النصوح میں نصوح اور فسانۂ مبتلا میں میر متقی ہر وقت ایک طویل وعظ دینے کے لئے تیار رہتے ہیں۔ لیکن نذیر احمد کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ اپنے ماحول کے کامیاب مصور ہیں۔ ایک محقق اور ناقد لکھتے ہیں:

> اُن کتابوں کے مطالعہ سے عورتوں کی زبان، ان کی نفرت، ان کا حسد، بچوں کا لاڈ پیار، امورِ خانہ داری میں ان کا اختیار، اور ان کا مکر و فریب خوب عیاں ہوتے ہیں۔ اسلامی سوسائٹی، خاصکر اسلامی خاندان کی اندرونی معاشرت کی تصویریں نذیر احمد نے جو کھینچی ہیں وہ ایسی سچی اور بے لاگ ہیں کہ آنکھوں کے سامنے نقشہ کھنچ جاتا ہے۔ روزمرہ کے واقعات جو ہماری آنکھوں کے سامنے اندر باہر ہوتے رہتے ہیں ان کا بیان مولانا پر ختم ہے۔ مناظرِ قدرت کی تصویر

کھینچنا آسان ہے مگر انسانی خصائل کی مصوری مشکل، یہاں اُوپری نظر جو بیرونی اشیاء تک محدود ہو کافی نہیں، بلکہ اسے جسم کے اندر گھس کر دلوں کو ٹٹولنا پڑتا ہے۔"
(مقدمات عبدالحق۔ حصۂ اول)

ماحول کی مصوری کے سلسلہ میں ان کی زبان بھی قابل ذکر ہے۔ دہلی کے شریف گھرانوں میں جو زبان بولی جاتی تھی، نذیر احمد نے اپنے ناولوں میں اسے محفوظ کر دیا۔ اگر تمام تاریخ کی کتابیں نیست و نابود ہو جاتی ہیں تب بھی مورخ نذیر احمد کے قصوں سے معاشرت کا صحیح پتہ چلا سکے گا۔ سعید انصاری کا خیال ہے کہ ایسی زبان کو اب باہر والے تو کیا خود دہلی والے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ ممکن ہے یہ ایک حد تک صحیح ہو لیکن نذیر احمد کے لئے یہ کافی ہے کہ کہ انھوں نے اپنے زمانہ کی زبان لکھی۔ نذیر احمد کے یہاں محاورات کی فراوانی ہے اور کہیں کہیں ایسے فقرے بھی ہیں جو صرف دہلی میں بولے جاتے ہیں۔ مگر یہ ایسی زبان نہیں جو ابھی سے اجنبیت لے آئی ہو۔ اس زمانہ کے ڈائرکٹر تعلیمات نے مراۃ العروس کو بوستان خیال اور چھپے ہوئے رقعات غالب کے برابر ٹھہرایا تھا۔ یہ خیال تو صحیح نہیں ہے۔ لیکن اُردوئے معلیٰ اور مراۃ العروس دونوں کی اپنی جگہ پر بڑی اہمیت ہے۔ بوستان خیال ان دونوں کتابوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ غالبؔ نے جو زبان لکھی ہے وہ سادہ اور صاف ہونے کے باوجود پڑھے لکھوں کی زبان ہے۔ اس میں ایک ادبی صناعی پائی جاتی ہے۔ نذیر احمد کی زبان دہلی کی بول چال کی زبان ہے۔ دونوں میں جو فرق ہے اظہر من الشمس ہے۔ مراۃ العروس کے متعلق حالیؔ کی رائے عجیب و غریب ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس کتاب میں عورتوں کی اخلاقی حالت کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اسے دیکھکر سرسید کو بہت رنج ہوا تھا۔ اور وہ اُسے مسلمان زنانہ سوسائٹی کا ایک عیب خیال کرتے تھے۔ سرسید اور حالیؔ دونوں کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ نذیر احمد کا کام اصلاح معاشرت تھا اور اصلاح بغیر صداقت اور خلوص کے ناممکن ہے۔ اصلاح کی ضرورت صرف معاشرتی خرابیوں

کو دامنع کر کے ہی محسوس کرائی جا سکتی ہے۔ نذیر احمد کا نصب العین دنیا میں ایک کامیاب، بے لوث اور با اخلاق زندگی بسر کرنا تھا۔ مذہب تو ان کا اوڑھنا بچھونا تھا۔ اسی مذہب میں مطالب اخلاق بھی آتے ہیں۔ اخلاقی قدروں کو سارے سماج میں جاری وساری کرنا ان کا نصب العین تھا۔ جہاں کہیں اس سے تجاوز نظر آیا، انھوں نے صاف الفاظ میں اس کا ذکر کیا۔ مراۃ العروس اور اس قسم کے دوسرے قصے زنانہ سوسائٹی پر الزام نہیں کہے جا سکتے۔ یہ زندگی کی تصویریں ہیں۔ مراۃ العروس کی یہ خصوصیت اس کی خوبی کی دلیل ہے۔

نذیر احمد کے اولین ناولوں میں توبۃ النصوح اور مراۃ العروس کا نام لیا جا سکتا ہے۔ بعض ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتے ہیں۔ ہمارے خیال میں مراۃ العروس کا قصہ زیادہ دلچسپ اور واقعیت لئے ہوئے ہے۔ فسانۂ مبتلا کا نمبر اس کے بعد آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں آپ بیتی کا رنگ ملتا ہے۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ نذیر احمد نے بھی دو شادیاں کی تھیں۔ اور وہ ازدواج کے متعلق اچھی طرح واقف تھے۔ فسانۂ مبتلا کا قصہ کچھ زیادہ دلچسپ نہیں۔ مبتلا ایک ذہین لیکن آوارہ لڑکا ہے جسے ماں باپ کی محبت خوب بگاڑتی ہے۔ مبتلا کی شادی کر دی جاتی ہے لیکن وہ پھر بھی نہیں سنبھلتا۔ باپ کے مرنے کے بعد وہ اچھی طرح ہاتھ پاؤں نکالتا ہے اور دل کھول کر داد عشرت دیتا ہے۔ لکھنؤ کی ایک طوائف ہریالی سے اس کا تعلق ہو جاتا ہے، جو اسے دوسری شادی پر مائل کرتی ہے۔ شادی کے بعد ہریالی مبتلا کے گھر میں ایک ملازمہ کی حیثیت سے داخل ہوتی ہے لیکن رفتہ رفتہ اپنے سلیقہ اور غیرت بیگم کی لاپروائی کی وجہ سے گھر کے ہر ایک کام میں دخیل ہو جاتی ہے۔ جب بھانڈا پھوٹتا ہے تو مبتلا ایک علحدہ گھر لے کر رہتا ہے۔ ہریالی امید سے ہوتی ہے تو غیرت بیگم اسے زہر دلواتی ہے، لیکن راز افشا ہو جاتا ہے۔ نوبت عدالت تک پہنچتی ہے اور معاملہ بڑی مشکل سے رفتہ گزشتہ ہوتا ہے۔ اور یہ سب مشکلیں مبتلا کو وقت سے پہلے گھلا دیتی ہیں۔ پلاٹ کے

ارتقار کے لحاظ سے فسانۂ مبتلا میں خامیاں ہیں اور وہ فطری نہیں معلوم ہوتا۔ ہریالی جس طرح مبتلا کے گھر میں داخل ہوتی ہے وہ مصنف کا اعتراف شکست ہے۔ مبتلا کا کردار اتنا جاندار نہیں جتنا کہ اصغری، اکبری، ظاہر دار بیگ، نصوح اور کلیم کا ہے۔ یہ کردار کتابوں سے نکل کر زندگی کا جز بن گئے ہیں۔ ہم اپنی جان پہچان کے لوگوں کا مقابلہ ان کرداروں سے کرتے ہیں۔
نذیر احمد کے بیشتر کرداروں کے نام علامتی رنگ لئے ہوئے ہیں جیسے نصوح، فہمیدہ، ظاہر دار بیگ، صالحہ، کلیم، حضرت بی، ماما عظمت، مبتلا، ہریالی، غیرت بیگم، میر متقی، خیر اندیش، مرزا فطرت۔ ان سب ناموں میں کچھ نہ کچھ علامتی رنگ جھلکتا ہے۔ ان کے بعد کے ناولوں میں ابن الوقت، رویائے صادقہ اور ایامیٰ ہیں۔ ان میں ابن الوقت اپنی گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے کافی مشہور رہے۔

ڈاکٹر احسن فاروقی نذیر احمد کے ان تمام قصوں کو اخلاقی تمثیل سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو وہ داستان اور ناول کی بیچ کی کڑی بتاتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اخلاقی تمثیلچے نہیں بلکہ مکمل ناول ہیں، کیونکہ ان میں ایک منظم پلاٹ، کردار نگاری کے عمدہ نمونے، مکالمہ، ماحول کی عکاسی اور دلچسپ پیرایۂ بیان سبھی کچھ ہے۔ ڈاکٹر اشفاق احمد اعظمی کے اس بیان[1] سے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ "نذیر احمد اپنی ۱۹۰۳ء کی ایک تقریر میں جس کو دربار لکچر کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں اپنے قصوں کے متعلق اس طرح بیان کرتے ہیں" اس خانہ نشینی کے زمانے میں ابن الوقت، محصنات، رویائے صادقہ تین ناول لکھے" اور اپنے بیسویں لکچر میں جو ۱۸۹۴ء میں دیا گیا رویائے صادقہ کے متعلق یہ فرمایا ہے" مگر میں نے اس قسم کے خیالات میں ایک ناول لکھا ہے اور اس کا نام ہے رویائے صادقہ۔ وہ پبلک کے روبرو پیش ہوگا۔" اس عبارت سے ایک بات یہ بھی ظاہر ہوتی ہے کہ وہ اپنے

۱۔ رسالہ "جامعہ" نئی دہلی شمارہ بابت ماہ جون ۱۹۶۳ء۔ صفحہ ۳۲۳

قصے عوام کے لئے لکھتے تھے ۔ اپنے سرپرستوں کے لئے نہیں ۔ (اس سلسلے میں سرے سے اُن کا کوئی سرپرست ہی نہیں تھا) اُن کے زاویہ نگاہ کی یہ تبدیلی بھی ان کے ناول نگار ہونے کا اشاریہ ہے ۔ کیونکہ یہ صنف قصہ متوسط طبقہ (اس دور کے تعلیم یافتہ عوام) کے ذریعہ اور اسی کے لئے وجود میں آیا تھا اور آگے چل کر اسی طبقہ کا ایک زبردست تجارتی وسیلہ بھی ثابت ہوا۔ ڈاکٹر احسن فاروقی اگر محمد حسین آزاد کے "نیرنگ خیال" حصہ اول اور دوم اور سجاد حسین انجم کسمنڈوی کی کائنات" کو اخلاقی تمثیل سے تعبیر کرتے تو مناسب تھا لیکن نذیر احمد کے اچھے خاصے ناولوں کو اخلاقی تمثیل کہنا کسی طرح مناسب نہیں ۔ ان حقائق کی بنا پر ان کو اردو کا پہلا ناول نگار کہا جا سکتا ہے ۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

خواتین کربلا

کلامِ انیسؔ کے آئینے میں

بیگم صالحہ عابد حسین ہماری زبان کے علمی و ادبی حلقوں میں ایک متعارف اور مقبول شخصیت ہیں۔ وہ کئی ایک اچھے ناولوں کے علاوہ جو اُن کی ادبی کاوشوں کا خاص میدان ہے، اردو زبان میں ایک یادگار سوانح عمری کی بھی مصنف ہیں "خواتین کربلا، کلام انیس کے آئینہ میں" موصوفہ کی نئی تصنیف ہے جسے مکتبہ جامعہ دہلی نے خاص اہتمام سے شائع کیا ہے۔

یہ کتاب اگرچہ اپنے موضوع اور مشتملات کے اعتبار سے موصوفہ کی دوسری تصانیف سے مختلف ہے، لیکن اپنے علمی مقصد، ادبی مزاج اور اخلاقیاتی طریقِ رسائی کے لحاظ سے وہ ان کے جانے پہچانے سلسلۂ افکار ہی کی ایک کڑی ہے۔ وہ حالیؔ کی نواسی ہیں اور اپنے ادبی نقطۂ نظر کے اعتبار سے حالیؔ کے اس دبستانِ فکر کی پیرو ہیں کہ ادب اگرچہ براہ راست علمِ اخلاق کی تلقین نہیں کرتا لیکن از روئے انصاف اسے اخلاق کا نائب مناب ہونا چاہیئے۔

اس زاویہ نگاہ کے ساتھ انسانی کردار کا مطالعہ اور اس میں "معنیٔ لفظ آدمیت" کی جستجو اور اس جستجو میں خوب سے خوب تر کی دریافت ان کی علمی کاوشوں کا ایک نہایت

اہم مقصد رہا ہے ۔ اس میں ہم خود اُن کی شرافت نفس ، خلوص خاطر اور انسانیت دوستی کی بھی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں ، یوں بھی تصنیف اور مصنف ، اسلوب اور انداز نظر کو ہم پھول کی پتی کے رنگ اور خوشبو کی طرح ایک دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے ۔

زیر نظر تصنیف کے محرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے موصوفہ نے لکھا ہے ۔

"میری ننھیال حنفی عقائد کی پابند تھی اور ددھیال والے اثنا عشری عقیدہ رکھتے تھے لیکن اہل بیت سے محبت اور انیس سے عقیدت میں ننھیال اور ددھیال دونوں برابر کے شریک تھے ... ہماری زنانی مجلسوں میں اُن (کے) مرثیوں کے زیادہ تر وہ حصے پڑھے جاتے تھے جس میں واقعہ کربلا کے کرداروں کی سیرت اور شخصیت اور آپس کے رشتوں اور محبت اور پیار کا تذکرہ ہوتا تھا ۔"

اسی ضمن میں آگے چل کر انھوں نے اس کی مزید وضاحت کی ہے :

"مجھے اردو ادب سے جو گہری محبت اور اس کی خدمت کی جو لگن ہے اس میں انیس کے کلام کا فیض بھی شامل ہے .... میں انیس کو اپنا محسن سمجھتی ہوں ۔ ان کے کلام کا میرے ادبی ذوق ، اخلاق اور زبان پر بہت اثر پڑا ہے اور ہر بھلے آدمی کا جی چاہتا ہے کہ اپنے محسن کا حق ادا کرے ۔"

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ موصوفہ کو اپنے موضوع سے کس قدر دلی لگاؤ اور جذباتی تعلق رہا ہے اور یہی تعلق کلام انیس کے اس مطالعہ کا سب سے بڑا محرک ہے ۔

جدید تحقیق و تنقید کی روشنی میں میر انیس کے صحیح متن کی بازیافت ، اس کی حدود کا تعین اور ان کے کلام کے گوناگوں محاسن کا جائزہ اردو زبان و ادب کی تاریخ کا ایک نہایت اہم اور وسیع موضوع ہے جس کے ساتھ انصاف ایک فرد کی سعی مشکور سے زیادہ ایک ادارہ کی کاوش مسلسل کا متقاضی ہے ۔ بیگم صالحہ عابد حسین کو بھی اس کا بجا طور پر احساس ہے جس کے پیش نظر انھوں نے اپنے مطالعہ کا موضوع محدود کر لیا ہے اور اپنی سعی دید و دریافت

کو کلامِ انیس میں خواتین کربلا کے کردار کے مطالعہ پر مرکوز رکھا ہے۔

اس موضوع پر قلم اٹھانے کے لئے اس اعتبار سے وہ بطور خاص استحقاق رکھتی ہیں کہ وہ خود ایک شریف النفس خاتون ہیں اور اپنی ادبی تخلیقات میں نسوانی کرداروں کے مطالعہ پر خصوصیت سے توجہ فرمارہی ہیں۔ عورتوں کے کردار و افکار کی عکس کشی میں جو بہت سی نزاکتیں اور پہلو داریاں ہوتی ہیں اور جن سے ہر مصنف کا عہدہ برآ ہونا مشکل ہوتا ہے موصوفہ ان سے رمز شناسانہ واقفیت رکھتی ہیں اور بحیثیت فن کار اس نکتہ سے بھی واقف ہیں کہ کسی فن پارہ میں کردار کی تخلیق یا عکاسی میں حقیقت و مجاز کی پرچھائیوں کو جو فطرت کی بھول بھلیوں کا حصہ ہیں بالعموم کیوں اور کس حد تک دخل ہوتا ہے۔ موضوع کربلا پر لکھے جانے والے مرثیوں اور ان میں بیان کردہ واقعات کے مطالعہ کے دوران ایک عام قاری کا ذہن اس وقت ایک فکری الجھن کا شکار ہو جاتا ہے جب وہ تاریخ کو روایت اور روایت کو داستانوں میں بدلتا ہوا دیکھتا ہے۔ وہ اپنے جوش عقیدت اور خلوص خاطر کے سہارے مجاز و حقیقت کی اس دھوپ چھاؤں کے کھیل کو دل چسپی سے دیکھتا ہے، اس سے متاثر بھی ہوتا ہے لیکن رفتہ رفتہ وہ منزل آتی ہے کہ اس فرطِ ارادت اور جوشِ عقیدت کے زیر اثر اس کے لئے دونوں میں فرق و امتیاز مشکل ہو جاتا ہے اور اس کی نظر رنگین دھندلکوں کے جال میں پھنس کر رہ جاتی ہے۔

نہ تواں ترا وجاں را ز ہم امتیاز کردن

اردو مرثیہ پر تنقید و تبصرہ میں بھی اکثر اس حقیقت سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے کہ اس "تار حریر دو رنگ" پر گفتگو میں حقیقت و مجاز کو عقیدت کے ایک ہی پیمانہ سے ناپنا غالباً صحیح نہیں۔ اساطیری روایات کی بات دوسری ہے کہ وہاں یہ بھول بھلیاں حقیقت کے منافی نہیں اس کا حسن بن کر سامنے آتی ہیں مگر کربلا کی روایت کو اساطیری روایات سے کوئی واسطہ نہیں۔

یہ صحیح ہے کہ مختلف شعبہ ہائے فن اور تخلیقی فن پاروں میں روح عصر کی کارفرمائی کو بڑا دخل ہوتا ہے اور فن کار خود کو اپنے ماحول کا پابند بنا لیتا ہے اور اپنی تخلیقات میں اپنے عہد کے ذہنی رویوں، تہذیبی اداروں، جذباتی رشتوں، تخئیلی حقیقتوں اور مخصوص مذہبی عقیدوں کی ترجمانی کرتا ہے۔ مرثیہ نگاروں نے بھی ایسا ہی کیا اور تاریخ فن کی اس روایت سے بغاوت نہ کرتے ہوئے روایت فن کی بخشی ہوئی آزادی فکر و خیال سے خوب خوب کام لیا اور اپنے من پسند رنگوں میں فکر و فن کے مرقعے پیش کئے جن کا ایک قابل لحاظ حصہ ادبی اور فنی اعتبار سے لائق تحسین و آفرین بھی ہے۔ لیکن حقیقت کی مسلسل ایک ایسی تصویر پیش کرنا جس کے رنگ اس کے اپنے اصلی روپ سے بمراتب مختلف ہوں اس کے چہرے پر ہزار نقاب ڈالنے کے برابر ہوتا ہے۔ نعت و منقبت کے سلسلہ میں بھی ایسا ہوا ہے لیکن جس حد تک مرثیہ میں روایت فن کے ضروری و غیر ضروری جوازات سے کام لیا گیا ہے اس کا پیمانہ بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اردو مرثیہ نے رفتہ رفتہ ایک مذہبی و تاریخی صنف ادب نہ رہ کر افسانوی صنف ادب کی شکل اختیار کر لی، اسی کے ساتھ یہ کوشش کی گئی کہ غزل، مثنوی اور قصیدے کے مختلف اجزائے ترکیبی کو خوبصورتی سے مرثیہ میں جذب کر لیا جائے جس کے باعث اس صنف ادب کی حیثیت "عطر مجموعہ" کی سی ہو گئی۔ ان عناصر مختلفہ کے باعث اُردو مرثیہ ایک منفرد صنف سخن ضرور بن گیا لیکن فکر و فن کی مختلف نہایتوں کو چھونے کی کوشش میں وہ اپنے مرکز و مقصد سے بہت دور جا پڑا ـــــ مرثیہ بالخصوص لکھنوی مرثیہ کا مطالعہ ایک مذہبی نہیں، تہذیبی صنف ادب کا مطالعہ ہے۔ موضوع کربلا اس کے لئے صرف ایک تھیم یا میڈیم کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ صرف وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے گرد مرثیہ نگار کی قوت متخیلہ اپنے جوش عقیدت، تہذیبی اقدار کے تصور اور گرد و پیش کے مشاہدہ کی مدد سے دھنک کا سا ایک ہفت رنگ دائرہ کھینچ دیتی ہے۔ ایسی صورت میں بہتر

یہ ہے کہ مرثیہ کا مطالعہ واقعہ کربلا کے پس منظر میں نہیں اس شہر کی تہذیب کے پس منظر میں کیا جائے جو گولکنڈہ، بیجاپور، دہلی اور بالخصوص لکھنؤ میں موجود تھی اور مرثیہ نے جس کی بھرپور عکاسی کی ہے اور اسی طرح افراد کی تاریخی حیثیت پر زور نہ دے کر کرداروں کی تہذیبی نوعیت کو سمجھا جائے۔ اس کے بغیر مرثیہ کی تنقید اور تفہیم کے سلسلہ میں جو الجھنیں پیدا ہوتی ہیں ان کو دور نہیں کیا جا سکتا۔

واقعہ کربلا اور اس کے سلسلہ میں اہل بیت کا تاریخی کردار اور لافانی قربانی خود اتنی عظیم ہے کہ اُسے اس سلسلہ روایات کی چنداں ضرورت نہیں۔ اس لیے موضوع مرثیہ پر گفتگو تاریخ وسوانح کے ذیل میں نہیں واقعات و روایت کے ذیل میں ہونی چاہیئے۔ موضوع مرثیہ سے متعلق یہ گفتگو ایک جملۂ معترضہ کے طور پر درمیان میں آگئی، جہاں تک اصل کتاب کا تعلق ہے بیگم صالحہ عابد حسین نے اپنے موضوع کے انتخاب اور اس کی حدود کے تعین کے ساتھ مراثی انیس میں خواتین کربلا کے کردار کا جو تنقیدی مطالعہ پیش کیا ہے وہ اپنے اندازِ تفہیم کی دل نشین نقطۂ نظر کی قطعیت اور توازن فکر و خیال کے اعتبار سے اس سلامت روی کی آئینہ دار ہے جس کے دل آویز نمونے موصوفہ کی تحریروں میں جگہ جگہ نظر فروز ہوتے ہیں اسی کے ساتھ موصوفہ کے اسلوب تحریر میں جو سادگی، متانت اور ہمواری ہے وہ اردو نثر کے ارتقا میں اس سنگ میل کی طرف اشارہ کرتی ہے جہاں ہم جامعہ تحریک سے وابستہ ادیبوں اور مصنفوں کو ایک منفرد انداز کے ساتھ اردو زبان و ادب کی خدمت کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اردو نثر کو شاعری کے اثر اور داستان رنگ سخن سے آزاد کر کے ایک مہذب متین اور متوازن لب و لہجہ عطا کرنے میں جامعہ کا جو کردار رہا ہے وہ اردو نثر کی تاریخ میں ناقابل فراموش ہے (اگرچہ اس پر ہنوز کافی و شافی توجہ نہیں دی گئی) اور اس میں بیگم صالحہ عابد حسین کا اپنا حصہ بھی ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔

حنیف کیفی بریلوی

یونیورسٹیوں میں اردو کی تعلیم
چند مسائل

آزادی ہند کے بعد تعلیم کے معیار میں عموماً اور اردو کی تعلیم کے معیار میں خصوصاً جو پستی آئی ہے اس سے سبھی واقف ہیں۔ ان اسباب کا بھی سب کو علم ہے جو اس پستی کے ذمہ دار ہیں۔ اردو تعلیم کا معیار گرانے میں ان عام اسباب کے علاوہ ان مخصوص حالات کا بھی بڑا ہاتھ ہے جو ۱۹۴۷ء کے بعد کچھ تو خود بخود پیدا ہو گئے ہیں اور کچھ اردو کے کرم فرماؤں نے مختلف مصلحتوں کے تحت پیدا کر دیے ہیں۔ ان تمام باتوں کا خراب ترین نتیجہ یہ نکلا ہے کہ اردو کی تعلیم بے مقصدیت کا شکار ہو کر رہ گئی ہے۔ حصول علم کو محض سود و زیاں کے پیمانوں سے ناپا جاتا ہے اور چونکہ کاروباری نقطۂ نظر سے اردو کی تعلیم غیر منفعت بخش ثابت ہوتی ہے، اس لئے نفسیاتی طور پر وہ لوگ بھی جن کے گھروں میں اردو لکھی، پڑھی، بولی اور سمجھی جاتی ہے اس مایوسانہ ذہنیت کا شکار ہو گئے ہیں کہ اردو کی تعلیم بیکارِ محض ہے۔ عموماً ہر منزل پر یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اردو پڑھنے پڑھانے سے کیا فائدہ ہے؟ تحصیل علم کے سلسلے میں کاروباری نقطۂ نظر کو پہلے بھی دخل تھا لیکن اس کی اہمیت ثانوی تھی اور علم کو علم کی حیثیت سے حاصل کرنا ایک مقدس فریضہ سمجھا جاتا تھا۔ آج کے تبدیل شدہ حالات میں کاروباری نقطۂ نظر کو بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ جہاں تک اردو کا سوال ہے اگر تاریخ کے اوراق کا بہ نظر غائر مطالعہ

کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی کاروباری حیثیت کسی بھی زمانے میں زیادہ نہیں تھی۔ اس معاملے میں دوسرے مضامین کو ہمیشہ اس پر فوقیت حاصل رہی ہے۔ اردو کی تعلیم کا اولین مقصد شستہ مذاق کی تربیت اور اپنی تہذیبی روایات کا استقرار و استحکام تھا۔ ایسی صورت میں آج جب اردو کی تعلیم کے سلسلے میں کاروباری انداز فکر اپنایا جاتا ہے تو اس کی معقولیت کا کوئی بھی جواز نظر نہیں آتا اور اس سے محض ایک مخصوص قسم کی شکست خوردہ ذہنیت کا اظہار ہوتا ہے، لیکن اس سے بھی نہ انکار کی گنجائش ہے اور نہ مفر ممکن ہے کہ اردو کی تعلیم کے سلسلے میں اس ذہنیت کی کارفرمائی ہر سطح پر نظر آتی ہے۔ آج ان محبانِ اردو کی تعداد فی ہزار شاید ایک بھی نہ ہو جو اپنی اولاد کو کسی سود و زیاں کا خیال کئے بغیر محض اردو کی محبت کے جذبے سے متاثر ہو کر اردو پڑھاتے ہیں۔ آج اردو کے ماحول میں پرورش پائے ہوئے بچوں کی کثیر تعداد اردو سے کنارہ کش اور نابلد ہے۔ عام طور پر جو طلبہ اردو کو کسی بھی سطح پر اختیاری مضمون کی حیثیت سے لیتے ہیں ان کا نظریہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ امتحان پاس کرنے اور بہتر ڈویژن بنانے میں آسانی ہوگی۔ ایم۔ اے کی سطح پر جو طلبہ اردو لیتے ہیں ان میں زیادہ تعداد ان ملازمت پیشہ لوگوں کی ہوتی ہے جو محض ایم۔ اے کہلانے کی خاطر بغیر کسی مقصد کے اردو کو آسان مضمون سمجھ کر اختیار کر لیتے ہیں یا پھر ملازمت کے متلاشی طلبہ اور رشتے کی منتظر طالبات محض وقت گزاری کے لئے اپنے خیال کے مطابق اس آسان مضمون کو اس وقت تک کے لئے اپنائے رہتے ہیں جب تک انھیں اپنے اصل مقصد میں کامیابی نہیں ہوتی۔

اس پس منظر میں جو طلبہ یا طالبات یونیورسٹی کی سطح پر اردو پڑھنے آتے ہیں ان کی لیاقت کے معیار اور ان کی دلچسپی کی رفتار کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس پر ستم ظریفی یہ ہے کہ اردو کا ہر طالب علم کم سے کم محنت کر کے زیادہ سے زیادہ نمبر حاصل کرنا اپنا حق سمجھتا ہے۔ دوسری طرف اردو کے طلبہ کی کم تعداد کے پیش نظر انھیں زیادہ سے زیادہ رعایت

دے کر ان کا داخلہ کر لیا جاتا ہے۔ ایسی مثالیں بھی مل جاتی ہیں کہ کوئی طالب علم صرف ابتدائی یا وسطانی سطح کی اردو جانتا ہے اور چند فلمی رسالے یا جاسوسی ناول پڑھنے کی اہلیت رکھتا ہے، اس یقین دہانی کے بعد کہ وہ محنت کر کے کلاس کی سطح پر آجائے گا بی۔ اے میں داخلہ لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے یا ثانوی سطح تک اردو تعلیم حاصل کر کے بی اے میں اردو ترک کرنے کے بعد پھر ایم۔ اے اردو میں داخلہ حاصل کر لیتا ہے۔ اس صورت حال کی نزاکت کا اندازہ اور تجربہ یونیورسٹی کے تمام اردو اساتذہ کو ہو گا جنھیں آئے دن طلبہ کے معیار کی پستی کی شکایت رہتی ہے اور خود اپنی تدریسی دشواریوں کا رونا رہتا ہے، مگر جو طلبہ کو اردو کی ترغیب دلانے کی خاطر عموماً ان کے ساتھ امتحان میں بھی رعایت کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہیں۔ نتیجہ روز بروز پست سے پست تر معیار کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور لوگ اردو کی بڑی بڑی سندیں حاصل کرنے کے بعد بھی اردو کے عالم ہونا تو در کنار صحیح معنی میں اردو کے متعلم بھی نہیں بن پاتے۔ اس کا مظاہرہ امتحان کی کاپیوں میں، ملازمت کے انٹرویو میں اور روزمرہ کے معاملات میں آئے دن ہوتا رہتا ہے اور وہ حضرات ان تلخ معاملات سے بخوبی واقف ہوں گے جن کا ان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس نازک صورت حال پر غور کر کے اس کا کوئی ایسا حل تلاش کرنا جس سے اردو کی تعلیم بھی متاثر نہ ہو اور اس کے معیار میں بھی بہتری پیدا ہو سکے انتہائی ضروری ہے۔ اس کے لئے جہاں حکومت سے یہ مسلسل اور پر زور مطالبہ ضروری ہے کہ وہ تعلیم کی ہر سطح پر اردو تعلیم کے لئے سہولتیں پیدا کرے اور ساتھ ہی ساتھ اردو داں طبقے کے لئے سرکاری وغیر سرکاری ملازمتوں میں گنجائشیں نکالے، وہیں اردو داں طبقے کے احساس کمتری اور شکست خوردگی کو دور کر کے عوام کی رائے ہموار کرنے اور اردو کے حق میں فضا سازگار کرنے کی لگاتار کوشش کرنی چاہئے۔ انفرادی طور پر بھی اور اجتماعی طور پر بھی باقاعدہ مہم بنا کر ان لوگوں میں جن کی مادری زبان اردو ہے یہ احساس بیدار کرنے کی ضرورت ہے کہ کاروباری نقطۂ نظر سے ہٹ کر بھی اردو تعلیم کی اہمیت ہے۔ ہر سطح کے لوگوں کی استعداد اور ماحول

کے مطابق تفہیم و تبلیغ کر کے انھیں اردو کی تہذیبی و ثقافتی اہمیت کا احساس دلانا اور اردو تعلیم کی ترویج پر آمادہ کرنا وقت کی پکار ہے۔ اس مقصد کے لئے جہاں دوسرے ذرائع اختیار کئے جاسکتے ہیں وہیں انجمن ترقی اردو اور اس کی علاقائی شاخیں بہت اہم رول ادا کر سکتی ہیں۔ وہ منظم طور پر عوام کی رائے کو بھی ہموار کر سکتی ہیں اور اپنے پلیٹ فارم سے پورے اردو داں طبقہ کی آواز موثر طریقے سے حکومت کے کانوں تک بھی پہنچا سکتی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ انجمن کو پوری نیک نیتی اور خلوص کے ساتھ از سرِ نو متحرک اور سرگرمِ عمل کیا جائے۔ دیگر علمی و ادبی انجمنوں کے ذریعہ بھی اردو کے اس کاز کے لئے کام کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح رائے عامہ ہموار ہو کر جب اردو کے حق میں ماحول سازگار ہوگا اور طلبہ کی تعداد میں اضافہ ہوگا تو ان کے معیار کی بہتری کی طرف بھی انتخاب میں سختی اور امتحان میں اصول پرستی اختیار کر کے توجہ دی جاسکتی ہے اور معیار کی وہ پستی جو طلبہ کی قلت تعداد اور فقدانِ ذوق کی وجہ سے ہے بڑی حد تک دور کی جاسکتی ہے۔

یونیورسٹیوں میں اردو نصاب کا مسئلہ بھی خاصا توجہ طلب ہے۔ نہ صرف یونیورسٹی بلکہ نیچے کی سطحوں پر بھی انداز اور مواد دونوں اعتبار سے وہی فرسودہ نصاب چلا آرہا ہے جو میں نے اپنی تعلیم کے دوران پڑھا تھا اور شاید میرے بزرگوں نے بھی پڑھا ہو۔ نصاب ترتیب دیتے وقت نہ تو زمانی تقاضوں کا لحاظ رکھا جاتا ہے اور نہ مکانی ضرورتوں کا۔ نہ طلبہ کی عمر اور اس عمر سے متعلق ان کی مخصوص دلچسپیوں، ان کے نفسیاتی اور اخلاقی پہلوؤں پر توجہ دی جاتی ہے اور نہ ان کے علمی معیار اور سماجی پس منظر کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک طرف تو وہ اس نصاب میں ایک اجنبیت سی محسوس کرتے ہیں، دوسری طرف وہ اسے ایک دشوار گزار اور ناقابلِ تسخیر مہم تصور کرتے ہوئے اپنے اوپر ایک ایسا بارِ گراں سمجھنے لگتے ہیں جس سے سبکدوش ہونا ان کی صلاحیتوں اور قوتوں سے بالاتر ہے۔ جائز یا ناجائز کسی بھی طریقے سے امتحان میں کامیابی ان کی منزلِ مقصود ہوتی ہے اور وہ سب کچھ پڑھ لینے

کے بعد بھی کچھ نہیں پڑھ پاتے ۔ اس حقیقت سے واقف ہوتے ہوئے بھی وہ فاضل حضرات جن کے سپرد ترتیبِ نصاب کی نازک ذمہ داری ہوتی ہے اس پہلو پر توجہ نہیں دیتے ۔ نصاب کے لئے مواد کے انتخاب اور ترتیب کا کام ایک کارِ شیشہ گری ہے جو انتہائی سوجھ بوجھ احتیاط پسندی، ژرف بینی، لگن اور جانفشانی کا مطالبہ کرتا ہے ۔ افسوس ہے کہ اس جائز مطالبے کو پورا کرنے کی طرف دھیان نہیں دیا جاتا ۔ اپنی سہل انگاری پر ایک علمی و تصوراتی معیار کا پردہ ڈال دیا جاتا ہے اور ایسے IDEAL اور AMBITIOUS COURSES کا انتخاب کر کے، جو موجودہ حالات میں قطعی غیر فطری ہوتے ہیں، ان کا یہ جواز پیش کیا جاتا ہے کہ ہمیں اردو کا معیار نہیں گرانا چاہیئے ۔ اس طرح یہ علمی معیار، جو خوش فہمی سے زیادہ کچھ بھی نہیں، کاغذ پر تو ضرور نظر آتا ہے لیکن طلبہ اور اساتذہ دونوں کے لئے اس کا حصول سعیٔ لا حاصل کی حیثیت رکھتا ہے اور اس غیر فطری اور نا قابلِ عمل نصاب سے طلبہ کا معیار حقیقتاً اور زیادہ گرتا جارہا ہے جو شاید اس فطری نصاب کو اپنانے کی صورت میں نہ ہوتا جو ان کی ان ضروریات کا لحاظ رکھتے ہوئے ترتیب دیا جاتا جن کا ذکر ابھی کیا گیا ۔

اردو میں تدریجی نصاب (GRADED SYLLABUS) کی اہمیت اور ضرورت پر بھی اب تک زور نہیں دیا گیا ہے ۔ ایک طرف تو تعلیم کی مختلف منازل کے نصابوں میں ایک واضح قسم کا بُعد نظر آتا ہے اور ایک منزل سے گزر کر جب دوسری منزل میں ایک طالب علم قدم رکھتا ہے تو اس کے لئے اس فاصلے کو طے کرنا ایک دشوار گزار مرحلہ ہو جاتا ہے ۔ دوسری طرف ہر سطح پر نہ صرف موضوعات بلکہ مشمولات تک کی تکرار نظر آتی ہے ۔ بہت سی ایسی چیزیں جو ثانوی بلکہ وسطانی درجات تک کے طلبہ پڑھتے ہیں وہی بی ۔ اے کی سطح پر بھی شامل نصاب ہوتی ہیں ۔ ظاہر ہے کہ یہ چیزیں یا تو نیچے درجوں کے معیار سے بلند تر ہوں گی یا پھر اونچے درجوں کے معیار سے کمتر ۔ یہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ہر سطح کا نصاب ترتیب دیتے وقت اسے دوسری سطحوں کے نصاب سے بالکل الگ تھلگ رکھا جاتا ہے اور اس کی ترتیب میں ان نفسیاتی

اصولوں کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا جن کا لحاظ رکھنا تعلیم و تدریس کی ہر منزل پر ضروری ہے۔
ایسی تعلیم جس کی بنیاد طلبہ کے سابقہ علم پر نہ ہو غیر نظری، غیر حقیقی اور غیر منفعت بخش ہوتی ہے۔
یونیورسٹی کی جماعتوں کے لئے نصاب کی ترتیب کے وقت اس اہم پہلو کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے
کہ اسے نچلی جماعتوں کے نصاب سے بے تعلق رکھ کر کسی خاص فائدے کی امید نہیں رکھی جاسکتی
ہر سطح کے نصاب کے لئے موضوعات کی واضح حدبندی ہونی چاہئے اور اگلا نصاب پچھلے
نصاب پر ایک اضافہ اور ترقی معلوم ہونا چاہئے۔ ساتھ ہی ساتھ اس کی تشکیل نفسیاتی بنیادوں
پر ہونی چاہئے اور ہر سطح کے نصاب کو اس سطح کے طلبہ کے معیار و مذاق، دلچسپیوں اور ضرورتوں،
سماجی پس منظر، علاقائی ماحول اور عصری تقاضوں کا آئینہ دار ہونا چاہئے۔ یہ کام خاصا دشوار ہے
اور کسی فرد واحد کے بس کا نہیں۔ اس کے لئے مختلف درجات کے لئے مختلف نصاب کمیٹیوں
کی تشکیل ہونی چاہئے اور ان کا تعلق ایک مرکزی رابطہ کمیٹی سے ہونا چاہئے جس کا کام یہ ہو کہ وہ
ان نصاب کمیٹیوں کے لئے لائحہ عمل تیار کرے اور اس کی روشنی میں ان کے کاموں کی نگرانی
کرے اور اس کے بعد مختلف منازل کے نصابوں میں ہم آہنگی اور تدریجی ارتقا پیدا کرے۔
بدلتے ہوئے حالات پر اس کی نظر مسلسل رہنی چاہئے اور ضرورت کے مطابق نصاب میں مناسب
تبدیلیاں ہوتی رہنی چاہئیں، ایسی تبدیلیاں جو جمود کو توڑ کر تحریک کا باعث ہوں۔

یونیورسٹی درجات کے اردو نصاب میں ایک کمی واضح طور پر نظر آتی ہے۔ عصری ادب کو
یا تو نظر انداز کیا جاتا ہے یا پھر اس کی اتنی نمائندگی نہیں ہوتی جتنی ہونی چاہئے۔ نتیجے کے طور پر
آج ایم۔ اے کر چکنے کے بعد بھی طلبہ کی زیادہ تعداد شعر و ادب کی موجودہ رفتار سے ناواقف رہتی
ہے۔ جس تیز رفتاری سے شعر و ادب میں تبدیلیاں ہو رہی ہیں، جو مختلف تحریکات اس پر اثر انداز
ہو رہی ہیں اس سے انھیں کماحقہ واقفیت نہیں ہوتی، دوسری زبانوں کے شعر و ادب کی
جو نئی نئی اصناف اور نئے نئے اسالیب اردو میں داخل ہو گئے ہیں یا ہو رہے ہیں ان سے
وہ بے خبر رہتے ہیں۔ وہ درسی ریڈر، غزل، قصیدہ، مرثیہ، مثنوی وغیرہ کی تعریف تو بیان کر دیتے

ہیں مگر آزاد نظم، نظم معریٰ، سانٹ، ترائیلے وغیرہ کی خصوصیات بلکہ اکثر حالات میں نام تک نہیں جانتے۔ وہ داستان، ناول، افسانہ اور ڈراما وغیرہ کی خصوصیات اور ان کا فرق تو یاد کر لیتے ہیں لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ آج ناول میں کون کون سی تکنیک استعمال کی جارہی ہے۔ موجودہ افسانہ کن نئی خصوصیات کا حامل ہے۔ آج کا ڈراما پہلے کے ڈرامے سے کتنا مختلف ہے۔ پیروڈی کی کیا تعریف ہے۔ خاکہ نگاری کسے کہتے ہیں۔ یہ اور اس طرح کی بہت سی باتیں ہمارے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی رسائی سے باہر رہتی ہیں۔ ان کا دائرۂ علم محدود رہتا ہے۔ یونیورسٹی درجات اور خصوصاً ایم۔ اے کے نصاب میں ادب کی ان نئی جہتوں کے لیے مناسب گنجائش نکالنی چاہیئے۔ قدیم ادب کی واقفیت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن آج کے ادب سے واقفیت شاید اس سے زیادہ ضروری اور اہم ہے۔

یونیورسٹیوں کے لیے اردو کے یکساں نصاب کی بات بھی اکثر اٹھائی جاتی ہے۔ بادی النظر میں یہ تجویز بہت اچھی معلوم ہوتی ہے لیکن اسے کلیتاً تسلیم کر لینا حقیقت پسندی کے خلاف ہوگا۔ ایسا کوئی بھی نصاب جس میں علاقائی ضرورتوں اور دلچسپیوں کا لحاظ نہ رکھا گیا ہو غیر فطری، غیر حقیقی ہوگا اور اصولِ تعلیم اور اصولِ نفسیات دونوں کے منافی ہوگا، البتہ ایسے موضوعات جو عام دلچسپی اور مشترک مفاد کے حامل ہوں انھیں یکساں نصاب کی بنیاد بنا لینا یقیناً سودمند ثابت ہوگا۔

اردو کی تعلیم کے سلسلے میں ایک بہت بڑی دشواری، جو اکثر سب سے بڑی دشواری ثابت ہوتی ہے، درسی کتابوں کی نایابی ہے۔ بعض اوقات تو پورے سال ان کتابوں کا قحط سا رہتا ہے۔ خاص طور پر قدیم ادبی کتابوں کے اصل اور مستند نسخے دستیاب نہیں ہوتے۔ اکثر لائبریریوں میں بھی یہ نظر نہیں آتے۔ اردو کے ناشرین ان کتابوں کو غیر منفعت بخش طباعت و اشاعت کا خطرہ مول لینے کو تیار نہیں ہوتے اور اگر کوئی اس کی ہمت کر بھی لیتا ہے تو

ان کی صحت پر بہت کم دھیان دیا جاتا ہے۔ اچھے اور نمائندہ انتخابات کی کمی بھی بری طرح محسوس ہوتی ہے۔ یہ صورت حال متعلموں سے زیادہ معلموں کے لئے پریشان کن ثابت ہوتی ہے۔ ان حالات میں یونیورسٹیوں کو خود اس بات کی ذمہ داری لینی چاہئے کہ وہ اپنے نصاب کے مطابق اردو کی درسی کتابیں شائع کرائیں۔ انجمن ترقی اردو اور دیگر ذمہ دار اداروں کو بھی ان درسی کتابوں کی اشاعت کو اولین اہمیت دینی چاہئے۔ اس کے بعد ایسی غیر درسی کتابیں شائع کرنے کی طرف توجہ دینی چاہئے جو طلبہ کے لئے مفید ہوں۔ مکتبہ جامعہ نے معیاری ادب کے سلسلے کی کتابیں شائع کرکے ایک مستحسن قدم اٹھایا ہے۔ اس سلسلے کو بڑھانے کی ضرورت ہے۔

آخر میں صرف اتنا عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اردو کی تعلیم کے مسائل پر سنجیدگی سے غور و خوض کرکے ان کے حل نکالنے اور ان پر نیک نیتی سے مسلسل عمل کرنے کی ضرورت ہے ورنہ نشستند و گفتند و برخاستند کا عمل بغیر کسی نتیجہ خیزی کے جاری رہے گا۔

(یہ مضمون انجمن اساتذۂ اردو جامعات ہند کی پانچویں کل ہند کانفرنس منعقدہ اورنگ آباد (جون ۱۹۷۳ء) میں پڑھا گیا)

عبداللطیف اعظمی

تعارف و تبصرہ

[تبصرے کے لیئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے]

معرکۂ ایمان و مادیت

از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

سائز $\frac{22 \times 18}{8}$، حجم ۱۴۹ صفحات، مجلد مع گردپوش، قیمت: ساڑھے تین روپے۔ سنہ طباعت ۱۹۷۲ء۔ ملنے کا پتہ: مجلس تحقیقات ونشریات اسلام۔ پوسٹ بکس ۱۱۹۔ لکھنؤ۔

اصل میں یہ کتاب عربی میں لکھی گئی تھی، جو "الصراع بین الایمان والمادیۃ" کے نام سے ۱۹۷۱ء میں کویت سے شائع ہوئی تھی، زیر تبصرہ کتاب اسی کا اردو ترجمہ ہے، جسے فاضل مصنف کے چھوٹے بھائی مولوی محمد الحسنی صاحب نے کیا ہے۔

دراصل اس کتاب میں سورۂ کہف کا بہت ہی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کیا گیا ہے فاضل مصنف کا خیال ہے کہ پوری سورہ صرف ایک موضوع پر مشتمل ہے جسے وہ "ایمان و مادیت کی کشاکش" یا "غیبی قوت اور عالم اسباب" سے تعبیر کرتے ہیں، اس میں جتنے اشارے، حکایات و واقعات اور مواعظ اور تمثیلیں گزری ہیں، موصوف کے نزدیک وہ سب انھیں معانی کی طرف اشارہ کرتی ہیں، کبھی کھل کر کبھی درپردہ۔ (ص) مولانا نے اس کی وضاحت کردی ہے کہ یہ کتاب اس طرح نہیں لکھی گئی ہے جو مفسرین کا مخصوص طریقہ ہے بلکہ ان کے صرف تاثرات اور واردات کا مرقع اور سورۂ کہف کا ایک عمومی اور اصولی جائزہ ہے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ "جو کچھ اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ڈالا میں نے اسے قلمبند کرنا شروع کیا۔" (ص۶) دوسری جگہ مولانائے محترم

نے لکھا ہے کہ:

"یہ سورہ چار قصوں پر مشتمل ہے جو اس کے سنگ میل یا ستون کہے جا سکتے ہیں، دوسرے الفاظ میں یہ وہ محور ہیں جس کے گرد اس کی ساری تعلیم و موعظت اور دانش و حکمت گردش کر رہی ہے۔ (۱) اصحاب کہف کا قصہ (۲) صاحب الجنتین (دو باغ والے) کا قصہ (۳) حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کا قصہ (۴) ذوالقرنین کا قصہ۔ یہ قصے جو اپنے اسلوب بیان اور سیاق و سباق کے لحاظ سے جدا ہیں، مقصد اور روح کے لحاظ سے ایک ہیں اور اس روح نے ان کو معنوی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط اور ایک لڑی میں منسلک کر دیا ہے۔" (ص ۱۶)

احادیث کے مطالعہ کے بعد مولانائے محترم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ "یہ سورہ قرآن کی ضرور ایسی منفرد سورہ ہے جس میں عہد آخر کے ان تمام فتنوں سے بچاؤ کا سب سے زیادہ سامان ہے، جس کا سب سے بڑا علمبردار دجال ہوگا، اس میں اُس تریاق کا سب سے بڑا ذخیرہ ہے جو دجال کے پیدا کردہ زہریلے اثرات کا توڑ کر سکتا ہے اور اس کے بیمار کو مکمل طور پر شفایاب کر سکتا ہے اور اگر کوئی اس سورہ سے پورا تعلق پیدا کر لے اور اس کے معانی کو اپنے جان و دل میں اتار لے تو وہ اس عظیم اور قیامت خیز فتنہ سے محفوظ رہے گا اور اس کے جال میں ہرگز گرفتار نہیں ہوگا" (ص ۴)

نیز مولانا کا خیال ہے کہ: "امریکہ، یورپ اور روس، کبھی اعلان کے ساتھ اور کبھی بغیر اعلان کے، غیبی حقائق، روحانیت، اخلاق اور آسمانی نظام سے مستقل برسرِ پیکار ہیں اور حالتِ جنگ میں ہیں اور اب وہ زمانہ قریب ہے کہ جب یہ تہذیب، مادیت اور صنعتی ترقی نقطۂ اختتام پر پہنچ جائے گی اور اس کا وہ سب سے بڑا نمایندہ اور ذمہ دار ظاہر ہوگا جس کو نبوت کی زبان میں دجّال کہا گیا ہے۔" دجّال کی صراحت کرتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے: جن احادیث میں دجّال کا ذکر آیا ہے.. ان میں صاف اس کی صراحت ہے کہ وہ ایک معیّن شخص ہوگا جس کے کچھ معیّن صفات ہوں گے، وہ ایک خاص معیّن زمانے میں ظاہر ہوگا.. نیز ایک معیّن قوم

میں ظاہر ہوگا جو یہود ہیں ... احادیث میں اس کا بھی تعین کر دیا گیا ہے کہ وہ فلسطین میں ظاہر ہوگا اور وہاں اس کو عروج و غلبہ حاصل ہوگا۔" (ص ۱۳۵)

یہ کتاب یقیناً دلچسپ، پراز معلومات اور قابل مطالعہ ہے، مگر مجھے امید نہیں کہ جدید نسل اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کو مطمئن کرنے میں کامیاب ہو سکے گی، بلکہ ڈر ہے کہ اس مخصوص نقطۂ نظر سے، جس پر اس کتاب میں زور دیا گیا ہے، ان کو اور دور کر دے گی۔ کتاب بہر حال اپنی جگہ مفید اور قابل مطالعہ ہے اور فاضل مصنف کی محنت اور ژرف نگاہی اس کی متقاضی ہے کہ وہ بھی اس کا مطالعہ کریں جو علماء کے قدیم نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں رکھتے۔

اردو شعراء کا تنقیدی شعور از ڈاکٹر ممتاز احمد

سائز ۲۰×۲۶/۸، حجم ۲۸۰ صفحات، مجلد مع گرد پوش، قیمت: ساڑھے دس روپے
سنہ طباعت: ۱۹۷۲ء۔ ملنے کا پتہ: بہار اردو رائٹرس سرکل۔ پٹنہ ۴

پیش نظر کتاب دراصل اردو میں ڈی لٹ کا مقالہ ہے جو پٹنہ یونیورسٹی میں پیش کیا گیا تھا اور جس پر موصوف کو ڈگری ملی ہے۔ فاضل مصنف نے اس مقالے کے بارے میں لکھا ہے کہ: "شعراء نے سخن، تخلیق کا عمل، موضوع، غزل، شاعری کا مقصد اور خصوصیات شاعر و سخنور وغیرہ کی بابت اپنے تنقیدی خیالات کا اظہار جس طرح شعروں میں کیا ہے ان کو قلمی اور مطبوعہ دواوین و کلیات سے منتخب کر کے ان سے تنقیدی اصول اخذ کرنے اور ان کی تنقیدی اہمیت متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔"

"حرفِ اول" میں فاضل مصنف کے دوست ڈاکٹر خالد رشید صبا نے لکھا ہے کہ:
"بلاشبہ یہ کتاب تلاش و جستجو اور تحقیق و تنقید کی نوعیت کے لحاظ سے اردو ادب کے تنقیدی سرمایہ میں منفرد اور ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ اس حقیقت کی پہلی مرتبہ باضابطہ کھوج لگانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اردو کے شعراء نے اپنے اشعار میں شعر و

ادب سے متعلق جو نکات پیش کئے ہیں ان سے ان کے تنقیدی شعور کا کس حد تک پتا چلتا ہے، ان کے بیان کردہ نظریے بیان و بدیع کے اصول کے پیش نظر ہمارے لئے کس حد تک آج بھی کارآمد ہوسکتے ہیں اور تخلیقی عمل میں شاعر کا تنقیدی شعور کس طرح کارفرما رہتا ہے۔"

حرف اول، گزارش اور مقدمہ کے علاوہ ۸ ابواب ہیں: (۱) سخن (۲) شعر (۳) موضوع، معنی، مطلب، مضمون (۴) تخلیق کا عمل (۵) شاعری اور اس کے مقاصد (۶) خصوصیاتِ شاعر و سخنور (۷) غزل، نظم، قصیدہ، مثنوی (۸) محاکمہ۔ اور آخر میں کتابیات ہے۔

کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مقالہ نگار نے واقعی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے اور بڑی محنت اور تلاش و جستجو سے اساتذہ کے کلام سے ایسے اشعار بہت بڑی تعداد میں جمع کر دئے ہیں جن سے تنقیدی شعور کا پتہ چلتا ہے۔ مگر اس معاملے میں اختلاف کی بڑی گنجائش ہے۔ فاضل مقالہ نگار نے جو اشعار پیش کئے ہیں، جن سے کوئی خیال، کوئی نظریہ یا کوئی اصول اخذ کیا جا سکتا ہے، ان میں کچھ تو بالکل واضح ہیں، مثلاً داغ کا یہ شعر:

بندش اچھی، زبان اچھی ہو یہی شعر و سخن کی خوبی ہے (۳۹)

یا میر حسن کا یہ شعر:

سخن جو بے تکلف ہووے تو وہ جی کو لگتا ہے
نہیں تو کیا بندھے گر بات اغراق تکلف ہے (۳۰)

یا یہ شعر:

رنگینیٔ سخن بھی ہے سادگی کی شرط
مشکل ہے اس فریضۂ آساں کی احتیاط (۴۱)

مگر بہت سے شعر ایسے ہیں جن میں شاعر نے ترنگ میں کوئی بات کہی ہے، میرے خیال میں ایسے اشعار سے کوئی قاعدہ کلیہ بنانا صحیح نہیں ہوگا، خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ مبالغے ؎

کام لینا شعرا کے نزدیک روایت کے عین مطابق ہے اور اپنی اور اپنے کلام کی تعریف میں انکسار سے کام لینا عین خلافِ روایت۔ مثلاً میرؔ کے حسبِ ذیل شعر ملاحظہ ہوں:

دیکھو تو کس روانی سے کہتے ہو شعر میرؔ — دُر سے ہزار چند ہے اس کے سخن میں آب
دریا میں قطرہ قطرہ ہے آب گہر کہیں — ہے میرؔ موجزن ترے ہر یک سخن میں آب

ان اشعار سے فاضل مقالہ نگار نے یہ اصول یا نتیجہ اخذ کیا ہے:

"وہ [میرؔ] سخن میں روانی اور دُر سے ہزار چند آب دیکھنا چاہتے ہیں اور وہ اس طرح کہ دریا کے ہر قطرے میں آب نہیں ہوتی بلکہ کسی کسی قطرے میں آب گہر ملتی ہے، لیکن سخن کی خوبی یہ ہے کہ اس کے 'ہر ایک سخن میں آب' موجود ہے۔" (ص۱۱۵)

میرے خیال میں شاعر نے حسبِ روایت، صرف تعلّی سے کام لیا ہے، اس میں تنقیدی شعور تلاش کرنا، شاعر کے ساتھ اور شعری روایات کے ساتھ زیادتی ہے۔

ایک اور مثال لیجیے۔ آثرؔ نے عورتوں کے بارے میں کہا ہے:

عورتیں گو ہزار ہوں قابل — شعر کا لطف انھیں نہ ہو حاصل
سوجھ ان کو نہ کچھ لطائف کی — بوجھ ان کو نہ کچھ ظرائف کی
کب یہ سمجھیں ہیں بات کا انداز — کب یہ پہچانیں حرفِ راز و نیاز
نہ یہ نافہم بات کو سمجھیں — اور نہ اس کے نکات کو سمجھیں
کچھ نہ مضمون و معنی پاویں یہ — بات دل میں کچھ اور لاویں یہ
ہے نپٹ شعرِ عاشقانہ ذلیل — شوخ مضمون ہے بدی کی دلیل
اور اسی قسم کے ہیں بعضے مرد — بدگماں نکتہ چیں بڑے بےدرد
شعر سے نے مناسبت ان کو — نہ کسو سے موافقت ان کو

مجھے یقین نہیں کہ یہ اشعار سنجیدگی کے ساتھ کہے گئے ہوں گے اور ایک ایسی سنجیدہ کتاب میں جس میں تنقیدی شعور پر بحث و گفتگو ہو، ان اشعار کا حوالہ دینا، میرے

نزدیک، مناسب نہیں تھا، مگر فاضل مقالہ نگار باقاعدہ ان سے نتائج نکالتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"اثر کہتے ہیں کہ عورتیں خواہ شاعر کی دوست ہی کیوں نہ ہوں ان کے سامنے اسے شعر نہیں پڑھنا چاہیئے، اس لیے کہ وہ ہزار قابل ہوں شعر کا صحیح لطف نہیں حاصل کرسکتیں۔ انھیں نہ لطائف کی سوجھ ہوتی ہے اور نہ ظرائف کی بوجھ ہوتی ہے، یہ نہ بات کا انداز سمجھ سکتی ہیں اور نہ راز و نیاز کو پہچاننے کی صلاحیت ان میں ہوتی ہے، ان کی نافہمی نکات کے سمجھنے میں رکاوٹ بنتی ہے۔ یہ شعر سن کر مضمون و معنی تو سمجھ پاتی نہیں ہیں بلکہ غلط طور پر اپنے دل میں کچھ اور باتیں لے آتی ہیں، مثلاً وہ سمجھ بیٹھتی ہیں کہ عاشقانہ شعر بالکل ذلیل ہوتا ہے، اس لئے کہ مضمون کی شوخی ان کے نزدیک معیوب چیز ہے۔ ٹھیک اسی طرح کے بعض مرد بھی ہوتے ہیں، بدگماں اور نکتہ چیں، انھیں نہ شعر سے مناسبت ہوتی ہے اور نہ کسی سے موافقت ہوتی ہے، اس لیے شاعر کو ایسے حضرات کے بھی سامنے اپنا کلام نہیں سنانا چاہیئے۔" (۱۶۳)

فاضل مقالہ نگار نے کہیں میر آثر لکھا ہے اور کہیں صرف آثر کسی جگہ پورا نام نہیں لکھا ہے مگر اشعار بتلاتے ہیں کہ یہ نواب جعفر علی خاں آثر لکھنوی کے نہیں ہو سکتے، یقیناً خواجہ سید محمد آثر کے ہوں گے، اٹھارہویں صدی کے نصف آخر کے شاعر اور خواجہ میر درد (ف ۱۷۸۵ء) کے چھوٹے بھائی ہیں۔ اُس زمانے میں عورتوں کی جو تعلیمی اور علمی حالت تھی، بیشتر شعراء کی جو ذہنی سطح تھی، اور خود آثر کا شعر و ادب میں جو درجہ تھا، اس کے پیش نظر ان اشعار کو قابل توجہ نہیں سمجھنا چاہیئے تھا۔ آثر کے کلام کے بارے میں مولوی عبدالحق صاحب مرحوم (۱۸۷۰ — ۱۹۶۱) نے لکھا ہے کہ "مضمون کو دیکھیے تو اس میں تصوف ہے نہ اخلاق، نہ حکمت و فلسفہ[1]۔" خود آثر نے اپنے بارے میں کہا ہے کہ وہ پڑھے لکھے نہیں ہیں:

---

[1] دیباچہ دیوان آثر صفحہ ۳

کچھ نہ لکھا نہ پڑھا ہوں ولے ہوں معنی شناس
مدعا تیرا سمجھتا ہوں عبارات سے میں

اس دور کی خصوصیات کے متعلق پروفیسر ڈاکٹر سید اعجاز حسین صاحب نے لکھا ہے کہ ظرافت اور تمسخر کی بھرمار ہے۔ یہاں تک کہ متانت اور سنجیدگی کی بھی آنکھیں کبھی کبھی بند ہو جاتی ہیں[1]۔"

اس طرح بہت سے اشعار ہیں جو وقتی یا ہنگامی یا مخصوص حالات میں کہے گئے ہیں۔ ان میں شعوری طور پر کوئی تنقیدی اصول یا نظریہ پیدا نہیں کیا گیا ہے۔ مجھے فاضل مقالہ نگار کے اس خیال سے اتفاق نہیں کہ "شاعری تنقیدی شعور کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے اور ہر شاعر کا کم و بیش تنقیدی شعور ہوتا ہے، کسی کا واضح ہوتا ہے تو کسی کا واضح نہیں ہوتا لیکن ہوتا ضرور ہے[2]۔" اچھا تنقیدی شعور اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اعلیٰ تعلیم اور گہرا مطالعہ نہ ہو اور اردو کے شعرا کی بہت بڑی تعداد اعلیٰ تعلیم سے محروم ہے، شعرائے دور حاضر میں کچھ ایسے ضرور ہیں جنھوں نے نہ صرف یہ کہ اعلیٰ تعلیم حاصل کی ہے اور مغربی ادب پر ان کی وسیع اور گہری نظر ہے، بلکہ تنقیدی اور ادبی دنیا میں انھیں بہت اونچا مقام حاصل ہے، مثلاً پروفیسر احتشام حسین مرحوم، پروفیسر آل احمد سرور اور پروفیسر فراق گورکھپوری، مگر ایک شاعر نے جن کا موجودہ دور کے مقبول ترین شعرا میں شمار ہوتا ہے، ایک موقع پر فرمایا کہ کالجوں اور یونیورسٹیوں کے اساتذہ، چاہے لکچرر ہوں یا پروفیسر، اچھے شاعر نہیں ہو سکتے، انھوں نے صرف دو شاعروں کو اس سے مستثنیٰ کیا، ایک فراق کو اور دوسرے جذبی کو۔ اس بحث سے قطع نظر کہ کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پڑھانے والے اچھے شاعر ہو سکتے ہیں یا نہیں، میرے خیال میں، جن شاعروں نے اعلیٰ تعلیم نہیں حاصل کی ہے اور مغربی ادب پر ان کی گہری نظر نہیں ہے، ان کی شاعری میں تنقیدی شعور تلاش کرنا لاحاصل

---

[1] مختصر تاریخ ادب اردو (مطبوعہ: ۱۹۶۵ء) صفحہ ۱۱۹ [2] صفحہ ۲۶۲

ہے۔ ایک دوست سے، جو اتفاق سے شاعر بھی ہیں اور اردو کے لکچرر بھی، اسی مسئلے پر یعنی شعرا اردو کے تنقیدی شعور پر گفتگو ہو رہی تھی تو انھوں نے فرمایا کہ ان کا تنقیدی شعور کسبی اور علمی نہیں وجدانی ہے، یعنی وہ اپنے ذوق اور وجدان کی بنا پر کہتے ہیں کہ یہ شعر اچھا ہے، یہ نہیں یا یہ شعر یا مصرعہ یوں نہیں یوں ہونا چاہیئے۔

فاضل مقالہ نگار نے ایک جگہ لکھا ہے :

ایک دوسری صورت جس سے اردو شعرا کے تنقیدی شعور کا ثبوت ملتا ہے وہ ہے اصلاح کی رسم۔ اصلاح بھی تنقیدی شعور کا بیّن ثبوت ہے۔[1]

مگر دوسری جگہ خود ہی لکھتے ہیں کہ "اس قسم کی اصلاح کو تنقیدی شعور سے کوئی واسطہ نہیں"۔ تفصیل ملاحظہ ہو :

"۔ لیکن یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ یہ تنقید کی بہت محدود صورت ہے۔ اصلاح کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شعروں میں جو خامیاں ہیں انھیں دور کر دیا جائے، کوئی عروض کی غلطی ہو، مصرع بحر سے باہر جا پڑا ہو، رکن کی کمی ہو، کوئی حرف ساقط ہوتا ہو، ایطا ہو، تعقید ہو، زبان و محاورے کی غلطی ہو۔ غرض کہ اس قسم کی جو بھی خامیاں ہوں انھیں رفع کر دیا جائے، بیان زیادہ چست ہو جائے، پھر کبھی کبھی عروض و زبان سے گزر کر خیالات و جذبات پر بھی نظر پڑتی ہے، خیال پست ہو، جذبہ رکیک ہو تو اس میں بھی اصلاح کر دی جاتی ہے اور کبھی کبھی شعر ہی بدل دیا جاتا ہے۔ شعر بدل دینے سے بحث نہیں، اس لیے کہ اس قسم کی اصلاح کو تنقیدی شعور سے کوئی واسطہ نہیں، یہ تو ایک تخلیقی عمل ہے، جہاں واقعی اصلاح ہوتی ہے وہاں ایک محدود قسم کے تنقیدی شعور کی جھلک ملتی ہے، لیکن یہاں بھی وہی کمی ہوتی ہے، یعنی کہ اصلاح کی وجہ ہمارے سامنے نہیں آتی۔"[2]

---

[1] صفحہ ۱۷ [2] صفحہ ۲۶۳

آگے چل کر محترم مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ "۔۔ لیکن اردو شعراء اگر اپنی اصلاحوں کو لکھ کر اس کی توجیہہ وتشریح کر دیتے اور انھیں محفوظ رکھا جاتا تو وہ ایک اہم دستاویز ہوتیں اور یہ شعراء کے تنقیدی شعور کا ایک شاندار ثبوت بھی ہوتا[1]" اس کے بعد فاضل مقالہ نگار نے تینوں مثالیں دی ہیں جن میں استاد نے اصلاح کی وجہ بھی لکھدی ہے، مگر ان مثالوں سے بھی، میرے خیال میں ٹھوس اور گہرے شعور کا پتہ نہیں چلتا اور اس کی وجہ میرے نزدیک وہی ہے کہ ان اساتذہ کی اعلیٰ تنقید کے اصولوں اور نظریوں پر گہری نظر نہیں ہے، اس لیے ان کی اصلاح صرف لفظی ہیر پھیر تک محدود ہے تینوں مثالیں پیش خدمت ہیں۔ تسلیم نے عرش کی اصلاح کے سلسلے میں لکھا ہے، ملاحظہ ہو:

عرش: جہاں کل دیکھتے تھے ایک مجمع
نظر آتا وہاں کوئی نہیں آج

تسلیم: مصرع ثانی میں تعقید ہے اسے یوں بنا دو:
وہاں کوئی نظر آتا نہیں آج

اس اصلاح سے، اس میں شبہ نہیں کہ مصرعہ میں روانی اور سلاست پیدا ہوگئی ہے، مگر عرش کے مصرعے میں جو عیب تھا اسے تعقید کہنا میرے خیال میں صحیح نہیں ہے۔ تعقید کی دو قسمیں ہیں، تعقیدِ لفظی اور تعقیدِ معنوی۔ تسلیم نے اگرچہ وضاحت نہیں کی کہ تعقید لفظی ہے یا تعقید معنوی، لیکن غالباً ان کا مطلب تعقید لفظی سے ہے۔ پنڈت دتاتریہ کیفی نے لکھا ہے کہ "تعقید (لفظی) سے بعض اوقات نہایت مکروہ اور متبذل صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔۔ کبھی تعقید سے معنی بالکل الٹ جاتے ہیں۔۔۔ تعقید، کلام کے ان عیبوں میں سے ہے جو سننے یا پڑھنے والے کو سخت الجھن میں ڈالتے ہیں۔۔۔ ایک شعر کو لیجئے:

---

[1] صفحہ ۲۶۴

آنکھیں مری تلاش میں بامِ بتاں کی ہیں
نکریں زمیں پہ رہ کے مجھے آسماں کی ہیں (احسن مارہروی)

...."تلاش" کا تعلق "بامِ بتاں" سے ہے اور "مری" کا آنکھوں سے ۔ الفاظ کے اس وصل و فصل نے اس کو بے ضرورت ضغطے میں ڈالا ۔" (کیفیہ (مطبوعہ : ۱۹۴۲) صفحہ ۲۴۸)

دوسری مثال :

عرش : اس سادہ دل نے مجھ کو جو دیوانہ کر دیا
زنجیر ناپسند ہوئی ، ناگوار طوق

تسلیم: 'سادہ دل' احمق کو کہتے ہیں ، پہلے مصرع کو یوں بنادو :
اس سادہ رو نے مجھ کو جو دیوانہ کر دیا

حالانکہ "سادہ دل" بھولے کو بھی کہتے ہیں ، داغ جیسے استاد شاعر نے کہا ہے :

وہ سادہ دل ہوں کہ تا وقتِ واپسیں مجھکو — جمی ہوئی ہے بتِ بے وفا کے آنے کی

تیسری مثال :

عرش: تنگ ہے یہ عرش نکر روزگار دہر سے — اب تو کردو اس کی تم حاجت روا یا غوث پاک

تسلیم: روزگار بمعنی چاکری اردو ہے اور روزگار و دہر ہم معنی ہیں ، اس مصرع کو یوں بنادو :

تنگ ہے یہ عرش فکرِ انقلابِ دہر سے

ممکن ہے اس اصلاح سے مصرع زیادہ چست ہوگیا ہو ، اس نے شاعر کا گلا گھونٹ دیا ، شاعر تو کہتا ہے کہ روزگار کی فکر سے تنگ ہوں اور اُن کے استاد کہتے ہیں کہ زبان کی خاطر روزگار نہ کہو انقلاب کہو ، چاہے اُس زمانے میں انقلابات آتے ہوں یا نہ آتے ہوں ۔ اس مصرع میں "یہ" بالکل زائد معلوم ہوتا ہے مگر استاد نے اس طرف توجہ نہیں کی ۔

اب تک میں نے جس قدر اختلاف کیا ہے ، اس کا تعلق تبصرہ نگار کی ذاتی رائے سے ہے جو سبجکٹیو ہو سکتی ہے ، مگر زیر تبصرہ کتاب میں مجھے کچھ خامیاں بھی نظر آئیں جنھیں لکھنا چاہتا تھا مگر جگہ کی کمی کی وجہ سے انھیں کسی اور صحبت کے لئے اٹھا رکھتا ہوں ۔

کتاب بہرحال محنت اور تحقیق و جستجو سے لکھی گئی ہے اور بلاشبہ اردو تحقیق و تنقید میں ایک مفید اضافہ ہے ۔ امید ہے کہ فاضل مصنف کو ادیبوں اور تنقید نگاروں سے مناسب داد ملے گی ۔

جامعہ

شمارہ ۳	بابت ماہ ستمبر ۱۹۷۳ء	جلد ۶۸

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب　　ڈاکٹر سید عابد حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ　　ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرحِ چندہ :

ہندوستان — سالانہ : چھ روپے
فی پرچہ : پچاس پیسے

بیرونِ ہند — سالانہ : ایک پونڈ یا تین امریکن ڈالر

خط و کتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع و ناشر : عبداللطیف اعظمی ● مطبوعہ : یونین پریس دہلی ● صرف ٹائٹل : ڈیال پریس دہلی

شذرات

کئی روز کے شدید انتظار کے بعد کہ نئی دہلی میں ہند پاک مذاکرات کا کوئی نتیجہ برآمد ہو جائے تو شذرات قلبند کئے جائیں، آج ۲۰ اگست کو مجبوراً دوسرے موضوع پر چند ٹکڑے بلا تبصرہ درج کئے جاتے ہیں، امید ہے کہ ہمارے قارئین خود ان عبارتوں سے صحیح نتیجے اخذ کرلیں گے۔

بعض انگریزی اخباروں میں شیخ عبداللہ کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس کا موضوع آج کے ہندوستانی مسلمان ہیں۔ شیخ صاحب نے لکھا ہے: ہندوستانی مسلمان کم وبیش اسی صورت حال سے دوچار ہیں جو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد انھیں پیش آئی تھی۔ مسلمانوں کو بغاوت کا ذمہ دار سمجھکر فاتح انگریز انھیں شک وشبہ کی نظر سے دیکھتے تھے اور فتحمندی کے نشے میں ان سے انھوں نے پورا بدلہ لیا۔ مسلم قیادت بڑی حد تک قید وبند کا شکار ہوکر ختم ہوگئی، امت مسلمہ بے یار ومددگار ہوگئی، اور انھیں راہ دکھانے والا کوئی نہ رہا۔ روزگار اور اقتصادی ترقی کے تمام دروازے ان پر بند کردئے گئے اور حکمراں طاقت انھیں نفرت اور شبہ کی نظر سے دیکھنے لگی۔ اس نے ان میں شکست خوردگی کا احساس پیدا کیا اور بدلتے ہوئے سانچوں میں ڈھلنے کی جگہ وہ اپنے خول میں بند ہوگئے۔ ان کے برادران وطن نے بدلتے ہوئے حالات کو محسوس کیا اور اسی مناسبت سے فوراً اپنے اندر تبدیلی پیدا کرنی شروع کردی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس دوڑ میں میلوں پیچھے رہ گئے۔ تیس سال بلکہ اس سے کچھ زیادہ عرصہ کے بعد سر سید احمد خاں اور دوسرے لوگ میدان میں آئے اور انھوں نے مسلمانوں کو ان کے خول سے باہر نکالنے اور وقت کے ساتھ قدم ملاکر انھیں لے چلنے کی مردانہ کوشش کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں میں آہستہ آہستہ، مگر مضبوط بنیادوں پر، ایک نئی قیادت ابھری، جن میں سے بلغیر تیئے ما درِ وطن کو آزادی دلانے کی جدوجہد میں برادران وطن کے دوش بدوش حصہ لیا اور اپنے فرقے

کی سرگرمیوں کی رہنمائی کی ۔

بدقسمتی سے ہندوستان کے دو بڑے فرقوں ـــــ ہندوؤں اور مسلمانوں ـــــ میں پیدا ہونے والی بدگمانیوں کی وجہ سے ملک تقسیم ہوا اور مسلم قیادت کا بڑا حصہ پاکستان ہجرت کر گیا۔ اب مسلمان پھر بغیر کسی قیادت کے رہ گئے اور اسی نوع کے مسائل کا انھیں سامنا ہوا جو پچھلی صدی میں ان کے بزرگوں کو پیش آئے تھے اور ان ہی کی سی مایوسی اور محرومی کی کیفیت ان میں پیدا ہو گئی اور انھوں نے اپنے کو خول میں سمیٹنا شروع کر دیا۔ ان کی یہ روش اگر قائم رہی تو وہ پہلے ہی کی طرح پھر پیچھے رہ جائیں گے ۔

مسلمانوں کو یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قبل تقسیم کا ہندوستان دم توڑ چکا ہے اور نیا ہندوستان جنم لے چکا ہے ، اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے جسے مسلمانوں کو تسلیم کرنا ہی ہوگا خواہ یہ ان کے لئے کتنی ہی تلخ کیوں نہ ہو۔ اگر وہ عزت اور وقار کی زندگی گذارنا چاہتے ہیں تو انھیں قولاً، عملاً اور خیالات کے اعتبار سے بھی ، اپنے آپ کو حالات کے سانچوں میں ڈھالنا ہوگا۔

بدقسمتی سے ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں آزادی کے بعد زیادہ تبدیلی نہیں آئی ۔ برطانوی عہد ہی کی طرح آج بھی مسلمان دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں ۔ ایک برسر اقتدار پارٹی سے وابستہ ہے اور دوسرا تحفظ کی تلاش میں فرقہ وارانہ خطوط پر کام کر رہا ہے ۔ آزادی اپنے ساتھ ایک بنیادی تبدیلی لائی ہے اور وہ یہ کہ تیسری پارٹی غائب ہو چکی ہے اور وہ فرقہ وارانہ انتخابات بھی ختم ہو چکے ہیں جو فرقہ پرست جماعتوں اور فرقہ پرستی کی سیاست کا سنگ بنیاد تھے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمانوں کی سیاست کا ڈھانچہ اب تک بدلا نہیں ہے ۔ شکوے شکایت کی ، سودے بازی کی اور طعن و تشنیع کی وہی پرانی سیاست چلی جا رہی ہے ....

میں چاہتا ہوں کہ مسلمان اپنے دماغ سے یاس وقنوطیت کو، اور اپنے دلوں سے خوف و ہراس کو نکال پھینکیں اور دوسروں کا سہارا لینے کی عادت ترک کر دیں اور آن پڑ وقار انسانوں کی طرح مردانہ وار اپنے پیروں پر کھڑے ہوں جنھیں اپنے مذہبی، ثقافتی اور ملّی ورثے کا احساس ہوتا ہے اور جو اسے محفوظ رکھنے کے لئے جدوجہد کرنے کا مصمم عزم رکھتے ہیں ... مسلمانوں کو ناانصافی اور دروغ کے سامنے سر جھکانے کا مشورہ میں کیونکر دے سکتا ہوں (لیکن) ... یہ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ فرقہ پرستی کے خلاف جدوجہد میں فرقہ پرستی سے کام لینے سے صورت حال خراب تر ہو جاتی ہے اور بالآخر سب سے زیادہ گھاٹے میں مظلوم ہی رہتے ہیں اور وہ اقلیتی فرقے ہی کے ہوتے ہیں۔

اس جدوجہد میں غیر مسلموں کو بھی کیوں نہ شریک کیا جائے۔ دوسروں کو ساتھ ملانے سے اردو کی تحریک کو نقصان پہونچا ہے یا فائدہ ؟ ہریجنوں کو کیوں نہ ساتھ لیا جائے جو مسلسل حملوں کا اور عجیب سی بدنصیبی کا شکار رہے ہیں ؟ اسی طرح اور اقلیتیں ہیں جن کے مصائب مسلمانوں سے کم نہیں ہیں بلکہ اکثریتی فرقے کے بعض طبقے بھی بہت سی ناانصافیوں کا شکار ہیں۔ نہ تو طعن وتشنیع سے ہمارا کام نکلے گا اور نہ علاحدگی پسندی سے ... مسلمانوں سے، مختصراً، میری یہ درخواست ہے کہ ہچکچاہٹ کو خیرباد کہہ کر تعلیمی، معاشی اور سماجی اعتبار سے اپنی حالت سدھارنے میں لگ جائیں، اپنی شکایات کے ازالے کے لئے جدوجہد کریں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنے ہندوستانی بھائیوں کے ساتھ متحد ہو کر ان مشترکہ مصائب کے ازالے کی بھی کوشش کریں جو سب پر یکساں اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس طرح مسلمان اپنی جدوجہد میں غیر مسلموں کی ہمدردی وحمایت ہی حاصل نہ کر سکیں گے بلکہ اس قومی اتحاد کو بھی اس سے بے انتہا تقویت پہونچے گی جسے آج شدید خطرہ لاحق ہے۔

پاکستان کے نئے دستور سے متعلق لاہور میں ایک موقع پر احمد ندیم قاسمی نے کہا: "گاڑی کو آگے بڑھانے کے لئے پہلے پٹڑی سے اترے ہوئے انجن کو اٹھا کر پٹڑی پر تو رکھئے۔" اور ہمیں پاکستان کے دوست اور پاکستان کے دشمنوں کو پہچاننے والی ترقی پسندی درکار ہے۔"

اور

کراچی میں رئیس امروہوی نے لکھا:

سنا گیا ہے کہ چودہ اگست سے پہلے
وزارت اور صدارت کا فیصلہ ہوگا
وزارت اور صدارت کا فیصلہ تسلیم
سوال یہ ہے کہ "پھر اس کے بعد کیا ہوگا"

سخت طغیانی میں ہے دریائے سندھ
ہے یہی عالم دلِ رنجور کا
آمدِ سیلاب سے ڈر کر نہ بھاگ
یہ تو قاصد ہے نئے دستور کا

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

تصوف اور عہد ملوکیت

(۱)

تصوف تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن سے عبارت ہے۔ صاحب کشف المحجوب، شیخ علی بن عثمان بن علی الہجویری رحؒ نے بعض اکابر صوفیاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ لفظ صوفی صفا سے مشتق ہے۔ صوفیا کے ایک مستند گروہ نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ لفظ اصحاب صفہ سے نسبت کی طرف اشارہ کرتا ہے اس لیے کہ اہل تصوف اپنے زہد و ورع اور رضا و توکل کے باعث صحابہ کرام رضؓ کے اس مقدس گروہ سے مشابہت رکھتے تھے جو اصحاب صفہ کے نام سے موسوم ہے۔ بعض اہل تحقیق (صوفی) اس طرف بھی گئے ہیں کہ صوفیا رچونکہ انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تقلید میں صوف یا پشمینہ کا لباس پہنتے تھے اس لیے انھیں صوفی (پشمینہ پوش) کہا جانے لگا۔ کچھ اہل علم نے اسے یونانی لفظ "سوف" سے ماخوذ قرار دیا ہے چونکہ اہل تصوف اپنے سنجیدہ افکار اور طریق زندگی کی وجہ سے قدیم حکمائے یونان سے ایک گونہ مشابہت رکھتے تھے اس کی وجہ سے ان کو صوفی (اہل تفلسف) کے معزز خطاب سے یاد کیا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جہاں تک تصوف کی حقیقت اور صوفیا کے مزاج کی مخصوص ہیئت کا تعلق ہے یہ چاروں عناصر ان کی زندگی اور ان کے ذہن کی ساخت میں الگ الگ نہیں، مشترک طور پر پائے جاتے ہیں، اور تصوف کا تعلق ان میں سے کسی ایک سے نہیں، سب

سے ہے۔

تصوف سب سے زیادہ باطن کی صفائی، دل کی پاکیزگی اور نفس کی طہارت پر زور دیتا ہے۔ باطن کی یہ صفائی، معاملات کی درستی اور حسن اخلاق کی متقاضی ہے۔ حضرت مرتعش رحمۃ اللہ علیہ کا ارشاد ہے۔ التصوف حسن الخلق۔ یعنی تصوف حسن خلق کا نام ہے اور غور سے دیکھا جائے تو خوش اخلاقی اپنے وسیع تر مفہوم کے اعتبار سے حیات انسانی کے تمام ظاہری پہلوؤں اور باطنی عوامل پر حاوی ہے۔ یہ سیرت کے فروغ وارتقاء کی محرک ہے، معاشرہ میں امن وسکون کی بہت بڑی ضمانت ہے اور ایسا مبارک وخوش گوار دستور ہے جس کی مکمل بجاآوری سے حقوق اللہ اور حقوق العباد کے تمام ممکن تقاضے پورے ہوتے ہیں۔

اصحاب صفہ سے اہل تصوف کی معنوی نسبت انھیں معاشرۂ انسانی کا ایک ایسا مقدس گروہ بنادیتی ہے جس کی نیک نفسی، خوش خوئی، عبادت وریاضت میں انہماک اور ہمہ وقت خشیت الہٰی اور عشق محمدی کا ولولہ، پرغلبہ، انھیں زندگی کے مادی تقاضوں کی بے پناہ کشش اور حرص وہوا کی دام افگنی سے بچادیتا ہے اور وہ اس طرح پاک وصاف زندگی گذارتے ہیں کہ اہل قرب کے نزدیک ان کا شمار، اصحاب صفہ کے باقیات الصالحات میں ہوتا ہے۔

اسی بات کو ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ صوفیاء کی کچھ امتیازی خصوصیات ہیں جس میں دوسرے طبقات انام ان کے ساتھ کم ہی شریک ہوسکتے ہیں۔ ان خصوصیات میں سب سے پہلے ان کا عقیدۂ توحید آتا ہے۔ وہ خدا کو واحد ولاشریک ہی نہیں مانتے بلکہ اس کے علاوہ کسی کو موجود اور موثر فی الوجود ہی تسلیم نہیں کرتے ـــ "لاموجود الا اللہ لاموثر فی الوجود الا اللہ" ـــ یہی وجہ ہے کہ وہ دنیا اور اسباب دنیا سے قطع تعلق کر لیتے ہیں ہیں اور اسباب وعلل پر توجہ کو اپنے عقیدۂ توحید خالص کے خلاف تصور کرتے ہیں، ان کا مطلوب ومقصود صرف خدا ہوتا ہے، ماسوا اللہ سے انھیں حقیقی وواقعی طور پر کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

وہ قناعت کو اپنا پیشہ اور رضائے الٰہی کو اپنا شیوہ بنا لیتے ہیں، قلیل کو کثیر پر ترجیح دیتے ہیں، غذا، لباس اور ہر قسم کے اسباب و علائق سے صرف مایحتاج کو اختیار کرتے ہیں، اپنی تنگدستی کو تونگری سے بہتر سمجھتے ہیں، سیری کے بجائے گرسنگی کو پسند کرتے ہیں، صبر کے مقابلے میں شکر پر زور دیتے ہیں اور جاہ و منزلت کے بجائے فقر و تواضع کو اختیار کرتے ہیں۔

غرض کہ اصحاب صفہ کی زندگی کا ایک ایک جز اہل طریقت کے لیے اپنے اندر غیر معمولی کشش رکھتا تھا۔ اس فرقہ کی زندگی جو تمام تر فقر و فاقہ، مجسم صبر و توکل اور عشق و محبت کا ایک تسلسل تھی اہل فقر و تصوف کے لئے ایک نمونۂ عمل بن گئی۔ پشمینہ پوشی اسی کی ایک علامت تھی۔ سچ یہ ہے کہ اہل تصوف در اصل اہل فقر ہوتے ہیں، وہ صوف کے لباس سے اپنا تن ڈھانپتے یا گدڑی پہنتے ہیں مگر یہ صرف ظاہری معاملات میں ان کو اپنانے اور برتنے سے ان کا مقصد اتباع نفس سے گریز اور خواہشات طبعی سے ابا ہوتا ہے، اصل چیز باطن کی صفائی، جلائے خاطر اور انکسارِ مزاج ہے۔

درویش صفت باش و کلاہِ تتری دار

جس کے حصول کے لئے یہ گروہ مروت کے رسوم اور انسانیت کے آداب سیکھتا ہے، حقوق اللہ کا احترام کرتا ہے اور حقوق العباد کی حفاظت و نگہداشت کو اپنا فرض اولین تصور کرتا ہے، یہاں تک کہ حیوانوں اور پیڑ پودوں کے ساتھ بھی رحم و رافت سے پیش آتا ہے۔ شیخ علی بن عثمان بن علی الہجویری نے شیخ ابوالقاسم گرگانی رحمۃ اللہ علیہ سے استفسار کیا کہ درویش کے لئے فقر کے بنیادی اور اہم تقاضے کیا ہیں ؟ آپ نے فرمایا اس کی گفتار حقیقت و صداقت پر مبنی ہو اور وہ خدا کی زمین پر فخر و غرور کے ساتھ نہیں بلکہ عجز و انکسار کے ساتھ چلے اور مخلوق خدا کے ساتھ اخلاق و اخلاص سے پیش آئے۔

درویش کی یہ صدق گوئی و صداقت پسندی، اس کا عجز و انکسار اور جذبۂ خدمت و خلوص اس کے جلائے قلب اور تصفیۂ باطن کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کے ذریعہ وہ اپنے

فکر و کردار کو ایک خاص سانچے میں ڈھالتا ہے، اس کے افکارِ عالیہ کا سلسلہ اس کے ذہنی بلوغ اور روشن ضمیری کا مظہر ہوتا ہے اور اس کے کردار کی سادگی و مستی اس کی زندگی کو عشق و خلوص کے سانچے میں ڈھال دیتی ہے۔

ایک طرف اہل تصوف کی اصطلاحیں ہیں جو ان کے ذہن کی فلسفیانہ نکتہ سنجی اور مسائل حیات کی حکیمانہ عقدہ کشائی کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر وقت و مقام قبض و بسط، ہیبت و انس، تواجد و وجد، صحو و سکر، جمع و فرق، فنا و بقا، غیب و حضور محو و اثبات، محاضرہ و مکاشفہ، قرب و بعد، طریقت و حقیقت، وارد و شاہد، روح و سِر وغیرہ وغیرہ، اہل تصوف کے یہاں ان کی تعریف و تعبیر میں وہی تہہ داری و وسعت اور نکتہ رسی و معنی آفرینی ملتی ہے جو منطق و فلسفہ کے مسائل و مباحث میں سامنے آتی ہے۔ لیکن تصوف خشک فلسفہ کی طرح ضمیروں کو مضمحل نہیں کرتا بلکہ اس کی شراب حقیقت ایک جرعہ پینے پر رگ و پے میں دوڑ جاتی ہے اور نفس ناطقہ کو تواجد بہم پہنچاتا ہے، اسی کی بدولت خشک تار و خشک مغز و خشک پوست سے ایک صوفی کا سامعہ آوازِ دوست سنتا ہے، یہاں علم عمل کا محرک ہے اور قال حال میں بدل جاتا ہے۔ غالبًا شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ ہم نے تصوف قیل و قال سے نہیں فقر و فاقہ سے سیکھا ہے یعنی یہاں قول عمل کا سرچشمہ ہے، اور یہی اساس عمل ہے جو شوخیٔ افکار کو مستی کردار میں بدل دیتی ہے۔

اس مستی کردار کا کچھ اندازہ صوفیا کے مقامات و احوال سے بھی ہوتا ہے۔ صوفیا کے یہاں مقامات میں اگر توبہ، ورع، صبر و توکل، خوف و رجا اور شکر و رضا جیسے مدارجِ اعلیٰ کا ذکر ہوتا ہے تو احوال میں جمعیت و تفرقہ، تجلّی و استتار اور غیب و شہود جیسے کوائف عالیہ آتے ہیں۔

یہاں کتاب کشف المحجوب سے (اخذ کر کے) بعض اصطلاحات کا مفہوم مختصراً درج

کیا جاتا ہے جس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ حضرات جو کچھ سوچتے ہیں خدا کے لئے سوچتے ہیں، جو کچھ کہتے ہیں خدا کے لئے کہتے ہیں اور جو کچھ کرتے ہیں خدا کے لیے کرتے ہیں۔

رضا

اللہ کے ازلی و ابدی اختیارات اور ارادوں کے سامنے قلب مومن کے جھک جانے کا نام ہے۔ جو شخص رضائے الٰہی پر راضی ہو گیا اس نے ایمان کا ذائقہ چکھ لیا۔ رضا دو قسم پر ہے۔ ایک اللہ پاک کی رضا بندہ کے حق میں فضل و کرم، اجر و ثواب اور عطیہ و انعام کا ارادہ کرنا ہے اور بندہ کی رضا مقام بندگی پر قائم رہنا، احکام الٰہی کی دل سے تعمیل کرنا اور مشیت ایزدی کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے۔ خدا کی رضا بندہ کی رضا پر مقدم اور فائق ہے جب تک توفیق الٰہی شامل حال نہ ہو گی۔ بندہ کی جانب سے احکامِ الٰہی کی پیروی کیسے ہو سکے گی۔ رضائے الٰہی کا اتباع کرنے والا خدا کی اختیار کردہ بخششوں کے علاوہ کوئی اور شے پسند نہیں کرتا۔ پس اس سے ظاہر ہے کہ سچی رضا اور خوئے تسلیم بندہ کو مصنوعی اور خود ساختہ رنج و تشویش سے نجات دیتی ہے اور غیر اللہ کے متعلق خواہشات اور تفکرات دل سے دور کرتی ہے۔

سکر و صحو

سُکر اور غلبہ کے معنی ہیں اللہ کے عشق و محبت کا غلبہ صحو کے معنی کیفیت ہوش و درستی حواس، صوفیا کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ سکر کو صحو پر فوقیت حاصل ہے اس لیے کہ صحو صفات کی پابندی چاہتا ہے اور تجلیات الٰہی کی مستی و سرشاری اور محویت و بے خودی سے ایک عاشق جمال الٰہی کو دور رکھتا ہے۔ سکر صفاتِ انسانی کا ذہول اور صفات الٰہی کی تجدید و تائید ہے۔ جو اعمال صحو کی حالت میں ہوتے ہیں وہ بندہ سے منسوب ہوتے ہیں

اور جو سکر کی حالت میں ہوتے ہیں وہ وجد و سرور، عشق و مستی اور دیدار الٰہی کے باعث خدا کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

حسین بن منصور (منصور ابن حلاج) حضرت جنید کی خدمت میں آیا تو سکر و صحو کے بارہ میں دونوں میں گفتگو ہوئی۔ منصور نے کہا اے شیخ صحو و سکر بندہ کی دو صفتیں ہیں اور جب تک اپنی صفات کو ذات الٰہی کی ابدی صفات میں محو نہیں کرے گا وہ اپنے پروردگار سے محجوب، بیگانہ اور دور افتادہ رہے گا۔ اس پر حضرت جنید نے جواب دیا اے منصور صحو کے معنی ہیں بندہ کا اپنے رب کے ساتھ تعلقات میں صحیح الحال اور صاحب ادراک ہونا یہ کوئی ایسی مصنوعی اور وضعی صفت نہیں جسے بندہ خدا کی صفات میں فنا کرنے کی کوشش کرے۔

اگر دیکھا جائے تو اس بحث میں ایک طرف مقام ربوبیت اور عشق الٰہی پر زور دیا گیا ہے اور دوسری طرف مقام بندگی اور طاعت خداوندی کی اہمیت کو محسوس کیا گیا ہے۔

حال و مقام

مقام کے معنی اطاعت حق کے مرحلہ پر بندہ کا قیام ہے جس کا تعلق کسب و ارادہ سے ہے جیسے توبہ، رجوع، زہد و توکل ..... توبہ کے بعد رجوع الی اللہ کا مقام آتا ہے یعنی ترک ماسوا اللہ کا مقام آتا ہے جسے زہد کہا جاتا ہے، زہد کے بعد توکل یعنی خدائے واحد کی ذات پر کامل بھروسہ رکھنا۔

حال وہ معنی یا کیفیت ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے دل میں وارد ہو۔ پس مقام راہِ حق کے اجتہاد اور اپنی قوت و توفیق کے مطابق درگاہ خداوندی سے درجات عالیہ میں سے کوئی درجہ حاصل کرنے کا نام ہے اور حال خدا کے لطف و کرم سے مجاہدہ و ریاضت کے بغیر معنی الٰہی و نکات روحانی کا دل پر نزول ہے ..... حاصل کلام یہ ہے کہ رضا مقامات

کی انتہا ہے اور احوال کی ابتدا جس کے ایک سمت تو کسب و اجتہاد موجود ہے اور دوسری سمت عشق و محبت اور وجد و سرود ۔

یہی ایک صوفی کی زندگی ہے ۔ وہ ترک دنیا، زہد و ورع اور مجاہدہ و ریاضت کے ذریعہ تصفیۂ قلب، جلائے باطن اور تزکیۂ نفس کی کوشش کرتا ہے جس سے قلب سے وہ قلب سے وہ زنگ اور نفس سے وہ کدورت دور ہو جاتی ہے جو امور دنیاوی میں انسان کی گرفتاری خاطر اور تجلیات الٰہی کے حجاب کا سبب بنتی ہے ۔ دوسری طرف وہ اپنے تمام معاملات کو خدا کے سپرد کر دیتا ہے اور اُسے یہ یقین کامل ہوتا ہے کہ تمام موجودات عالم میں فاعلِ حقیقی صرف خدائے تعالیٰ ہے، ہر راحت و سکون، ہر خیر و شر، ہر سود و زیاں، ہر علالت و شفا، ہر کشایش و بستگی، عزت و ذلت، تونگری و افلاس کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ قادرِ مطلق ہی کی قدرت کا ظہور ہے ۔

عام انسانی زندگی میں بھی اس طرح کی مثالیں قدم قدم پر مل جاتی ہیں جب انسان ابتلاء و آلام کا شکار ہوتا ہے اور ہر طرف سے محروم اور مایوس ہو کر خدا کی طرف رُخ کرتا ہے اور زندگی میں امتحان و آزمائش کے لمحے اس کے لئے قربِ الٰہی اور پناہ ذاتِ لامتناہی کا باعث بنتے ہیں۔

انسان پر جب کسی قسم کا کوئی دکھ یا درد وارد ہوتا ہے تو سب سے پہلے وہ اپنی ذاتی قوت و تدبیر سے اس کے دفع کی کوشش کرتا ہے جب اس میں کامیابی نہیں ہوتی تو وہ خلق کی جانب رجوع کرتا ہے [جس میں سلاطین و امراء اور اہل ثروت اور صاحب جاہ و منصب لوگ خاص طور پر شامل ہوتے ہیں] جب اس میں بھی ناکام ہوتا ہے تو پروردگار عالم کی بارگاہ میں تضرع اور عجز کے ساتھ دست طلب دراز کرتا ہے ۔ اس طرح ایک عام انسان کی نگاہ میں بھی رفتہ رفتہ تمام اسباب و علل بے حقیقت ہو جاتے ہیں اور صرف خدا کی ذات باقی رہ جاتی ہے جو دستگیر حقیقی اور مددگار تحقیق ہے ۔ لیکن ایک سالک راہ حقیقت

ابتلا و آلام کے تازیانہ سے تو متنبہ ہوتا ہی ہے اور اس آزمائش کو نفس سرکش کی تہذیب و تہدید کے لیے ضروری سمجھتا ہے لیکن وہ خود علم الیقین بلکہ حق الیقین کے ساتھ یہ جانتا ہے کہ اس کارخانۂ قدرت میں سوائے خدا کے کوئی دخیل نہیں اور وہی کارساز حقیقی ہے۔ اس وقت اُسے انقطاع الی اللہ حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خود کو تمام علایق سے مبرا اور تعلقات سے آزاد محسوس کرتا ہے۔

خلایق و علایق سے یہ آزادی انسان کے سوچنے سمجھنے کا ڈھنگ بدل دیتی ہے۔ اس کے بعد وہ خود کو عالم اسباب کا پابند اور مادی وسایل کا زنجیری محسوس نہیں کرتا۔ وہ سب کچھ خدا کی مرضی اور اس کے ارادہ پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہی مسبب الاسباب اور رب الارباب ہے۔

مادی علایق اور تعلق خلائق، جس سے مراد دنیاوی مفاد ہے۔ ساری صورت میں فی نفسہ اپنے اندر کوئی برائی نہیں رکھتا لیکن مادی مقاصد کے حصول اور دنیاوی مفادات تک رسائی اکثر انسان کو انسانیت کی راہ سے بہت دور لے جاتے ہیں۔ زندگی کی بہت سی محرومیاں، آرزوئے حیات کی بہت سی نارسائیاں، گوناگوں مشکلات، نوع بہ نوع پیچیدگیاں، حقوق و فرائض کی کشمکش، میزان عدل کے دونوں پلڑوں کی نابرابری، ظلم و ستم کی فراوانی، حق تلفی و محسن کشی، تاریخ انسانی کے تاریک دور اور انسان کی اجتماعی و انفرادی گمراہی، مادی برتری اور دنیاوی مقاصد کے حصول کی اسی خواہش و کوشش کی ایک عبرت ناک داستان ہے۔

• جنت سے نکالے ہوئے انسان کو اس بہشت ارضی میں کیا کچھ نہیں ملا، اس پر بھی بحیثیت مجموعی ابن آدم کو روحانی سکون اور اخلاقی تسکین کی منزل کبھی نہ ملی۔ اس کا علم، اس کا عمل، اس کا فکر، اس کا فن جیسے سبھی تو اس میں ناکام ہو گئے۔ فلسفہ نے انسان کو اعلیٰ فکری صلاحیتوں کو جلا بخشی اور حیات و کائنات کے مسائل کو سمجھنے اور اخلاقی گتھیوں

کو سلجھانے میں معاشرۂ انسانی کی رہنمائی کی۔ مذہب نے اسے ایک دوسری دنیا اور دوسری زندگی کا تصور بخشا اور اس زندگی میں کسی غیبی طاقت کی فرماں برداری و اطاعت کا سبق سکھلایا۔ اخلاقیات نے جو در اصل فلسفہ اور مذہب ہی سے ماخوذ ایک ایسا فکری نظام ہے (جو قول و عمل کے مابین تضادات کو دور کرنے پر زور دیتا ہے) اسے اچھے عمل اور اچھے کاموں کی ترغیب دی۔ تصوف نے ان ابعاد ثلاثہ کو ایک مکمل وحدت میں بدل دینے کی کوشش کی اور زندگی کو محض فکر و خیال کی بھول بھلیوں اور مادیت کے "اندر جال" سے نکال کر، عملی طور پر انسان کو روحانیت کی منزل مراد اور مذہب و اخلاق کے اعلیٰ مدارج و مراتب سے آگاہی بخشی اور سلسلۂ انفاس اور رابطۂ حیات کو ایک ایسے سرچشمہ سے وابستہ کر کے دیکھا جس کا نور ازلی اور جس کا سرور ابدی ہے۔

ہو الاول ہو الآخر ہو الظاہر ہو الباطن

اس ازلی و ابدی سرچشمہ کی ایک موج بے کراں کی حیثیت سے خود زندگی بھی لافانی ہے مگر یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ مادی ظلمتوں سے سفر کر کے اس نور ازلی و ضیائے ابدی تک پہنچ جائے۔

اہل تصوف کے یہاں اعمال صالحہ کے جو مدارج و معارج ہیں ان تک رسائی آسان نہیں لیکن بہت بڑی بات ہے۔ زندگی میں انسانی اعمال کے ساتھ جو اخلاقی تقاضے اور روحانی مقاصد وابستہ ہیں ان سے کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ان تقاضوں کی تکمیل اور ان مقاصد کا حصول صرف اس صورت میں ممکن ہے جب محرکات عمل کو اخلاقی جارحیت اور تسخیر دولت و ثروت کی ایک لایعنی دوڑ اور ہوڑ سے دور رکھا جائے۔ روح مقاصد کی بلند آہنگی اور فکر و عمل کی نا آسودگی اگر خوب سے خوب تر کی تلاش ہے تو اس سے بہتر کوئی صورت نہیں، لیکن اگر ان بلندیوں تک رسائی کے لئے دولت و ثروت کی فراوانی اور اخلاقی تقاضوں کی پامالی ضروری ہے تو پھر یہ بلندیاں پستیوں

سے الگ کوئی شے نہیں ۔

فرد اپنے مزاج کے اعتبار سے زندگی کے تہہ نشین سمندر کی ایک موج بے قرار ہے لیکن یہ موج اپنے اس سفر اضطراب کے لیے ایک محیط بیکراں کی پنہائیوں کی متقاضی ہے اس کے بغیر یہ سفر۔ بقول اقبال

تو ہے محیط بے کراں میں ہوں ذرا سی آب جو
یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

تصوف چشمۂ ظلمات کی سمت اس سفر کو روشنیوں کی راہوں کا سفر بنا دیتا ہے ۔

تصوف میں نفی ذات یا ماسواسے انکار کے معنی انکار محض نہیں ہیں یہاں نفی سے کرتی ہے اثبات تراوش گویا' کی صورت ہے ۔ جس کے ذریعہ ذہن انسانی مادی قیود اور علائق کی زنجیروں سے آزاد ہو جاتا ہے اور نفی و اثبات کا وہ پیمانہ جو مادی قدروں کا مقرر کردہ ہوتا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے اور حیات و کائنات کو ایک نئے طور ایک نئے زاویہ سے دیکھتا ہے جہاں سوائے خدا کے جس کی ذات واجب الوجود ہے اور کوئی شے ایسی نہیں جو آنی اور فانی نہ ہو اور جب خلائق و علائق میں سے ہر شے آنی اور فانی ہے تو انسان سے ان کا تعلق بھی اس نسبت سے عارضی ہونا چاہئے اور ان کے حصول کو بھی اس اعتبار سے وقتی اور ناپائیدار قرار دیا جانا چاہیئے مگر اس کا کیا کیا جائے کہ انسان کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے وہ اسی حیات چند روزہ کو سب کچھ سمجھتا اور انھیں آنی اور فانی اشیاء کے لئے سب کچھ کرتا ہے ۔ وہ مادی مقاصد کے حصول کے لیے حد درجہ خود پسند و خود پرست بن جاتا ہے اور دوسروں پر اپنی برتری ثابت کرنے کے لئے تمام انسانی رابطوں اور اخلاقی قوانین کو پامال کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے وہ اپنے حقوق کا دائرہ اس حد تک بڑھاتا چلا جاتا ہے کہ اس میں کسی دوسرے کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی ۔

علاوہ بریں ذات پات، رنگ ونسل، قوم ووطن کی بنیاد پر انسان کی تقسیم کے پردہ میں بھی یہی خود پرستانہ احساسِ ذات کارفرما ہوتا ہے جو آگے بڑھ کر شخصی غرض مندیوں اور مفاد پرستیوں کو قومی احساس، ملکی مفاد اور عمرانیات کے مختلف رشتوں سے جوڑ دیتا ہے۔

(باقی آئندہ)

اسلام اور عصرِ جدید

"اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی" کا یہ سہ ماہی مجلہ ڈاکٹر سید عابد حسین کی ادارت میں مقررہ وقت پر چار سال سے شائع ہو رہا ہے۔ سال رواں (۱۹۷۳ء) اس کی اشاعت کا پانچواں سال ہے۔

اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے قیام کا مقصد مذہبی تصورات میں جدید تر عصری رجحانات کی عکاسی، مذہبی مفاہمت کی تبلیغ اور فکر ونظر کی آزادی کو فروغ دینا ہے۔ یہ سوسائٹی ایک مجلہ "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" انگریزی میں چھاپ رہی ہے جسے امریکہ، یورپ، ایشیا اور مشرق وسطیٰ کے بہترین علماء اور مفکرین کا تعاون حاصل ہے۔ دوسرا رسالہ "اسلام اور عصر جدید" اردو میں ہے جسے ملک کے مشہور اہل فکر اور معتبر اداروں اور صحائف نے پسند فرمایا ہے۔ اس کے مضامین فکری وتحقیقی اور بلند معیار کے ہوتے ہیں۔ اداریوں میں جچی تلی اور بے لاگ رائے کا اظہار کیا جاتا ہے جسے سب دانشور تسلیم کرتے ہیں اور اردو پریس میں کثرت سے نقل کئے جاتے ہیں۔

انگریزی مجلے کی قیمت ۳۰ روپیہ اور اردو کی ۱۵ روپیہ سالانہ ہے۔ لیکن اس سال کے ختم تک توسیع اشاعت کی ایک مہم کے پیش نظر ادارے نے اس رعایت کا اعلان کیا ہے کہ دونوں رسالوں میں سے کسی کی خریداری قبول کرنے والے حضرات سے ایک تہائی قیمت کم لی جائے۔ یعنی انگریزی رسالہ تیس روپیہ کے بجائے بیس روپیہ میں اور اردو مجلہ پندرہ روپیہ کے بجائے دس روپیہ سالانہ پیش کیا جائے گا۔

امید ہے کہ سوسائٹی کے مقاصد سے دلچسپی رکھنے والے حضرات اس رعایت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان رسالوں کے حلقۂ تعارف کو وسیع سے وسیع تر کرنے کی کوشش کریں گے۔

سرکولیشن منیجر اسلام اینڈ دی ماڈرن سوسائٹی جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

ڈاکٹر سید جعفر رضا بلگرامی

نظریۂ انصاف

زمانۂ قدیم سے مفکرین ایک مکمل انسان اور ایک مکمل سوسائٹی کے بنیادی عوامل کے متلاشی رہے ہیں۔ یہ کہنا صحیح ہے کہ کوئی بھی نظامِ حیات ہو وہ انسانی تجربات کا عکاس ہوتا ہے جو اپنے زمانہ کے ذہنی شعور کو آفاقیت کا درجہ بخش دیتا ہے۔ اور جتنے نازک اور آزمائشی دور میں وہ تجربہ پنپتا ہے اُتنے ہی اس کے اثرات آفاقی اور دائمی ہوتے ہیں۔ انسانی فکر، برسوں کی کاوشوں اور زمانہ کے نشیب و فراز سے گزر کر، اب اس نتیجہ پر پہونچی ہے کہ ایک اچھے انسان اور ایک اچھی سوسائٹی کی بنیاد "انصاف" پر مبنی ہے۔ نظامِ حیات، چاہے وہ کسی فرد کا ہو یا اس کی بنائی ہوئی سوسائٹی کا، اُسی وقت مکمل و پائیدار ہوسکتا ہے جبکہ وہ نظریۂ انصاف پر قائم رہے۔ اس اعتبار سے دیکھنا یہ ہے کہ ایک فرد میں اور اُس کے بنائے ہوئے سماج میں انصاف کس طرح برقرار رکھا جاسکتا ہے اور کس طرح اور کن حالات میں وہ برقرار نہیں رہ پاتا۔

چونکہ سماج کی تشکیل افراد کرتے ہیں اس لئے سماجی انصاف سمجھنے سے پہلے انفرادی انصاف سمجھنا ضروری ہے۔ انسانی ذہن تین عوامل پر مشتمل ہوتا ہے۔ اول "Reason" (عقل) دوئم Spirit (جوہر) سوئم Appetite (نفسانی خواہشات یا اشتہا)۔ جب تک جوہر اور اشتہار عقل کے تابع رہتے ہیں انسان انصاف پسند اور حق و صداقت کا حامل رہتا ہے لیکن جس وقت عقل کی گرفت ڈھیلی ہونے لگتی ہے اور جوہر و اشتہار مطلق العنان ہونے

لگتے ہیں، انسان منصف مزاج نہیں رہ پاتا۔ اگر جوہر عقل کے اثر سے آزاد ہو گیا تو انسان جنگجو اور خونخوار بن جاتا ہے اور اگر خواہشات عقل کے کنٹرول میں نہ رہیں تو انسان ہر طرح کی بے راہ روی اور اخلاق سوز حرکتوں کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ درندوں میں "اسپرٹ" بدرجہ اتم پائی جاتی ہے، اس لئے درندگی ان میں عین صفت بن جاتی ہے۔ اسی طرح چونکہ چرند و پرند میں اشتہا غالب ہوتی ہے اس لئے وہ ہر جائز اور ناجائز کی تمیز نہیں کر سکتے اور جس طرح ممکن ہوتا ہے اپنی نفسانی خواہشات کی تسکین کا سامان کرتے ہیں۔ انسان کو ان برائیوں سے محفوظ رکھنے کے لئے اور اس پسماندگی سے بچانے کے لئے یہ ضروری ہے کہ "جوہر" اور "اشتہا" دونوں عقل کے تابع رہیں۔ تبھی انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہو سکتا ہے۔ پھر جس تناسب سے عقل کی گرفت ان دونوں عوامل پر برقرار رہتی ہے اسی تناسب سے انسان درجۂ کمال تک پہونچتا ہے۔

چونکہ افراد سماج کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے مجموعی اعتبار سے ان کی "تعقل شخصیت" سماج کی صفات کو متعین کرتی ہے۔ اس حیثیت سے افراد اور سماج دونوں لازم و ملزوم ہیں اور ان میں سے کسی کا تصور جداگانہ طور پر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ سماج کا تعقل، جوہر اور اشتہار دراصل ان افراد کے تعقل، جوہر اور اشتہار کا نتیجہ ہے جو سماج میں، اس رکن کی حیثیت سے مجموعی اعتبار سے سوچتے اور عمل پیرا ہوتے ہیں۔ اس لیے ایک انصاف پسند سوسائٹی کی تشکیل انسانی ذہن کے اسی سہ رخی عوامل کی مرہونِ منت ہے۔ انسانی ذہن کی اسی سہ طرفی تقسیم کے پیش نظر سماج میں بھی تین طرح کے طبقے پائے جاتے ہیں۔ ایک طبقہ وہ جس میں عقل، دوسرا وہ جس میں جوہر اور تیسرا وہ جس میں اشتہار، دوسرے تمام عوامل کی بہ نسبت، بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر طبقہ کی ذاتی صفت انصاف پسند سماج کی تشکیل میں صرف ہوتی ہے۔

لیکن انسانی ذہن سے سماج میں منتقل ہونے کے عمل میں ہر عامل اپنی ایک طبعی شکل

اختیار کر لیتا ہے۔ سماج میں تعقل کی ظاہری خصوصیت "عقل"، جوہر کی ظاہری خصوصیت "شجاعت" اشتہار کی ظاہری خصوصیت "ضبط و تحمل" بن کر سامنے آتی ہے۔ سماج کا ہر طبقہ اپنے غالب عنصر کی نوعیت کے اعتبار سے عمل پیرا ہوتا ہے اور اپنی صفت ظاہری کے اعتبار سے موسوم ہوتا ہے۔ جس طبقہ میں تعقل کے غلبہ کے نتیجہ میں "عقل" کی فراوانی ہے، اس کو حکومت کرنے کا حق ہے اور اسی اعتبار سے وہ "حکمراں طبقہ" کہلائے گا۔ جس طبقہ میں جوہر کے غلبہ کے نتیجہ میں "شجاعت" کارفرما ہے، اُس کو سماج کی دفاع کا حق ہے اور اسی اعتبار سے وہ "فوجی طبقہ" کہلائے گا۔ جس طبقہ میں اشتہار کے غلبہ کی وجہ سے ضبط و تحمل موجود ہے اس کو سماج کی جملہ خواہشات کو پورا کرنے کا حق ہے اور اسی اعتبار سے وہ "پیداواری طبقہ" کہلائے گا۔ حکمراں طبقہ کی صفت عقل بن جاتی ہے جو تعقل کے سہارے سماج کی رہنمائی کرتا ہے۔ فوجی طبقہ کی صفت شجاعت بن جاتی ہے جو جوہر کی مدد سے سماج کے دفاع کے فرائض انجام دیتا ہے۔ پیداواری طبقہ کی صفت ضبط و تحمل بن جاتی ہے جو سماج کی تمام نفسانی خواہشات میں ہم آہنگی پیدا کرتا ہے۔

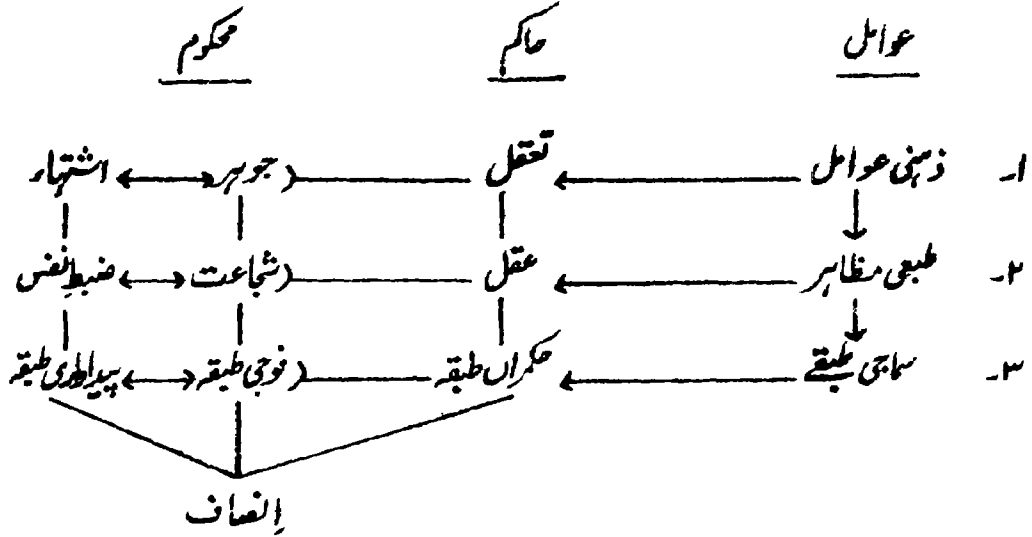
لیکن یہ بات واضح رہے کہ ضبط و تحمل کسی ایک طبقہ کی صنعت نہیں ہے۔ انفعالی اعتبار سے یہ فوجی و پیداواری طبقوں میں محکوم رہنے کی ضرورت کو تسلیم کرتی ہے اور فاعلانہ اعتبار سے حاکم طبقہ میں حکومت کرنے کی ضرورت کو تسلیم کرتی ہے۔ فوجی طبقہ کے بھی دو حصے ہیں۔ ایک سپاہیوں کا اور دوسرا سپہ سالار کا۔ سپاہیوں میں خالص جوہر ہونا چاہئے جبکہ فوجی افسران میں عقل اور جوہر کا ایک حسین امتزاج ہونا چاہئے۔ تعقل، جوہر سے مل کر سپہ سالار میں معلومات اور پسندیدگی کی صفت پیدا کر دیتا ہے جس کی بدولت وہ سماج کی حفاظت کی ذمہ داری سنبھالنے کا اہل ہو جاتا ہے۔ تعقل و جوہر کا اختلاط ہی سپہ سالار میں وسیع النظری، موقع و محل کی شناخت، اور وقت کی شدت کا احساس پیدا کرتا ہے۔ یہ سب صفتیں جنگ کی حکمتِ عملی کو متعین کرنے اور اسی اعتبار سے شجاعت کا مظاہرہ کرنے میں مددگار ہوتی ہیں۔

فوجی سپاہی کتنا ہی شجاعت کا مظہر بن جائیں لیکن ان کی رہنمائی کے لئے فوجی افسروں میں شجاعت کے علاوہ عقل بھی ہونی چاہیئے ۔

انصاف پسند فرد اور انصاف پسند سماج کے تشکیلی عناصر کا نچوڑ "تخصیص عمل" اور "ربط باہمی" ہے ۔ تخصیصِ عمل یہ ہے کہ جس فرد یا طبقہ کی جو نمایاں خصوصیت ہے وہ اس اعتبار سے اپنے فرائض متعین کرے اور دوسروں کے فرائض میں مداخلت نہ کرے ۔ مداخلت کرنے پر وہ فردِ یا طبقہ دوہری ناانصافی کا مرتکب ہوتا ہے ۔ پہلی ناانصافی یہ ہے کہ اس نے وہ فرض انجام نہ دیا جس کا بہ اعتبار نمایاں خصوصیت وہ اہل تھا ۔ دوسری ناانصافی یہ ہے کہ مداخلت بے جا کی وجہ سے اس نے دوسرے فرد یا طبقہ کو اُس فرض کی انجام دہی سے روکا جس کے لئے بہ اعتبار نمایاں خصوصیت وہ موزوں تھے ۔ اس طرح عمل کے لئے تخصص ہی انصاف پسندی کی پہلی بنیاد ہے ۔

ربط باہمی سے مراد یہ ہے کہ جس طرح افراد کے ذہن میں عقل، جوہر اور خواہشات کے عوامل موجود ہیں اسی اعتبار سے سماج میں حکمراں، فوجی اور پیداواری طبقے پائے جاتے ہیں ۔ جس طرح سے انسانی ذہن میں تعقل ذہنی اتحاد کا باعث بنتا ہے اسی اعتبار سے سماج میں حکمراں طبقہ سماجی اتحاد کا موجب بنتا ہے ۔ جس طرح انصاف پسند فرد وہ ہے جس میں ایک طرف "تعقل" اقتدار و اتحاد کا باعث بنتا ہے تو دوسری طرف "جوہر" اور "اشتہار" ضبط وتحمل، تسلیم و رضا اور خود سپردگی کے پیکر بن جاتے ہیں ۔ اسی طرح ایک انصاف پسند سماج وہ ہے جس میں "حکمراں طبقہ" حکومت کرتا ہے اور "فوجی" اور "پیداواری" طبقے محکوم بن کر رہتے ہیں ۔ افراد وسماج کا یہ ربطِ باہمی انصاف پسندی کی دوسری بنیاد ہے ۔

اس طرح عمل میں تخصیص کا معیار اور ربط باہمی، چاہے وہ افراد کا ہو یا سماج کا، نظریۂ انصاف کی اساس ہے ۔ یہ بنیادی عوامل فرد میں انصاف کی علامت اور سماج میں انصاف کی بنیاد بن جاتے ہیں ۔ یہی افراد میں ذہنی اتحاد اور سماج کی شیرازہ بندی کا باعث بنتے ہیں ۔ لیکن

جیسے ہی یہ فطری نظام درہم وبرہم ہوتا ہے انسانی شخصیت میں گراوٹ پیدا ہو جاتی ہے اور سماج کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ مندرجہ ذیل چارٹ سے نظریۂ انصاف کی وضاحت ہو سکتی ہے:

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ہر فرد کی ذہنی نشوونما اسی نظریۂ انصاف پر سختی سے کاربند ہو کر کی جائے، اور اسی طرح ایک ایسے سماجی نظام کا قیام ممکن ہے جس کی بنیاد انصاف ہو۔ انسانی ذہن کی تربیت کی معراج یہ ہے کہ انسان کو، کڑے سے کڑے وقت میں بھی، یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اپنی اسپرٹ اور خواہشات کو عقل کی گرفت سے آزاد نہ ہونے دے۔ یہ نہ ہوا تو کسی وقت بھی دنیا کا امن تہ وبالا ہو سکتا ہے

ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

اردو اصطلاح سازی میں عربی کی اہمیت

اصطلاح سازی ایک بڑا نازک عمل ہے اصطلاحیں زبان کی روح اور رس بن کر اس کو وسعت وعظمت عطا کرتی ہیں۔ ان کے اندر پوشیدہ مفہوم کی لطافت، نزاکت اور حلاوت قاری کے ذہن میں ایک نیا عالم طاری کر کے افق تخیل میں امور واشیاء کی مصوری کرتی ہے۔ علمی اصطلاحات کا وضع کرنا نہایت مشکل عمل ہے۔ چونکہ الفاظ مختلف اقسام کے ہوتے ہیں، ان میں سبک، لطیف، عوام کے فہم سے قریب اور ایسے الفاظ جو اپنے تلفظ کی ادائیگی میں سہولت مخرج کے حامل ہوں اور مصوتے اس انداز کے ہوں کہ ان سے ثقل کا احساس نہ ہوتا ہو، اس لائق ہوتے ہیں کہ ان سے اصطلاحوں کی دنیا تعمیر کی جائے۔ قبیح، نامانوس اور صوتی اعتبار سے ثقیل لفظوں کو اصطلاح سازی کے لئے منتخب کرنا زبان کے ساتھ جہل وظلم کا برتاؤ ہے۔

اردو میں اکثر اصطلاحیں عربی زبان سے اخذ کی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں گذشتہ صدی میں بلکہ بیسویں صدی کے اوائل تک جو دانش ور طبقہ تھا وہ عربی زبان سے براہ راست واقف تھا چونکہ عربوں نے نپولین کے حملۂ مصر کے وقت سے ترجمہ اور اصطلاح سازی کا کام شروع کر دیا تھا، خصوصاً شام میں ایک میڈیکل کالج اور ایک انجینئرنگ کالج قائم ہوا جس میں عربی کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا گیا اس ضرورت کی بنا پر منظم انداز سے اصطلاحات سازی کی کوششیں کی گئیں۔ علاوہ ازیں محمد علی نے رفاعۃ الطہطاوی کے

مشورہ پر ایک مدرستہ الالسنہ (زبانوں کا ادارہ) قائم کیا جو آج تک قاہرہ میں قائم ہے۔ اس ادارہ نے ہزاروں علمی کتابوں کے ترجمے فرانسیسی اور بعد میں انگریزی سے عربی میں کئے۔ محمد علی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ علمی کتابوں کے ترجمہ کے لئے اس نے ایک دلچسپ طریقہ ایجاد کیا تھا۔ جو اسکالر فرانس سے ڈگری لے کر آتا وہ اس کا استقبال اپنے قصر میں کرتا اور اس کو ایک کتاب اس کے موضوع پر دے کر کہتا کہ قصر میں رہ کر کتاب کا ترجمہ مکمل کر کے پھر باہر جائیے۔ اس طرح جبراً اس کو قصر میں رہ کر کتاب کا ترجمہ مکمل کرنا پڑتا۔ اس کے بعد کتاب کی طباعت اور اشاعت سرکاری طور پر ہوتی۔

ہمارے یہاں ترجمہ نگاری اور اصطلاح سازی کا کوئی ادارہ نہیں ہے۔ اصل میں ترجمہ نگاری اور اصطلاح سازی لازم و ملزوم ہیں۔ علمی کتابوں کے ترجمہ میں اصطلاحوں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ بغیر کسی مستقل ادارہ کے قیام کے اصطلاح سازی میں تسلسل و تعیر کا وجود ممکن نہیں۔

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اردو نے اپنے فارسی مزاج کے باوجود اصطلاح سازی میں عربی سے کسب فیض کیا ہے۔ حیدر علی نظم طباطبائی نے وحید الدین سلیم کے مشورہ کے برخلاف اردو اصطلاح سازی میں فارسی کے بجائے عربی سے مدد لی۔ عام طور سے اردو نے عربی کے اثرات قبول کئے ہیں مگر بعض پہلو ایسے بھی ہیں کہ اساطین ادبائے اردو نے براہ راست عربی زبان سے اپنے مطلب کی چیزیں بے تکلف اخذ کرلی ہیں۔ جامعہ عثمانیہ نے عربی اصطلاحات کے سہارے کامیابی کے ساتھ اردو کو ایک طویل عرصہ تک ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے قائم رکھا۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عربی زبان میں علوم و فنون کا جو عظیم ذخیرہ ہے وہ فارسی میں نہیں ہے۔ فارسی تخیلی شاعری میں امتیاز رکھتی ہے مگر علوم کا ذخیرہ، اصطلاحات کی کثرت، وسعت، صیغوں کا پھیلاؤ اور اصطلاحات میں جلال و جمال کی کیفیت اردو کو صرف عربی زبان سے

مل سکتی ہے۔ چونکہ اردو کے عناصر خمسہ عربی داں تھے اس لیے ان کے یہاں عربی کے دلکش جملے، محاورے، ضرب الامثال، علم معانی، بیان اور بدیع کی اصطلاحیں ملتی ہیں۔ فارسی میں تنقید اور علمی اصطلاح ترقی یافتہ نہیں، پہلے تو تمام اصطلاحیں عربی سے ماخوذ تھیں پھر ترکوں کی طرح ایرانیوں کو اپنے قدیم ورثہ کا خیال آیا تو انھوں نے قدیم الفاظ تلاش کرنے شروع کر دئے۔ مگر مذہبی علماء نے محسوس کیا کہ عربی سے علحدگی ان کو نقصان پہونچا رہی ہے۔ اس لئے انھوں نے عربی کی جانب رجوع کیا اور قدیم الفاظ کی تحریک کی مخالفت شدت سے کی جس کے نتیجہ میں جدید فارسی میں عربی اصطلاحات، تراکیب اور الفاظ پہلے سے زیادہ قوت و شدت کے ساتھ نظر آنے لگے۔

عربی نے ابتدا میں فرانسیسی سے اور بعد میں انگریزی سے اصطلاح سازی میں مدد لی تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ ہم عربی چھوڑ کر فارسی کی اصطلاحیں کیوں اختیار کریں؟ میرا خیال ہے کہ فارسی، ترکی اور اردو، عربی زبان کو نظر انداز کر کے کوئی قابل فخر کام نہیں انجام دے سکیں گی۔ چونکہ اردو ایک آریائی زبان ہے اس لئے فارسی سے قربت ہم کو آریائی مزاج سے قریب رکھ سکتی ہے، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ عربی زبان سامی ہوتے ہوئے بھی مختلف تہذیبی اسباب کی بنا پر اردو سے قریب تر ہے۔ ہم سنسکرت کے مقابلہ میں عربی سے مزاج و ماحول کے لحاظ سے قریب ہیں چنانچہ ایک اردو داں کو عربی سیکھنے میں آسانی محسوس ہوتی ہے۔ ہمارا مذاق فارسی کے ساتھ بعض اہم معاملات میں سامی مذاق سے ہم آہنگ ہے اور ہمیں سامی زبان کے خوبصورت الفاظ فارسی ہی کی طرح مرغوب ہیں۔ میرے خیال سے اصطلاح سازی میں یہ تصور صحیح نہیں کہ زبانوں میں لین دین کے لئے ان کے خاندانوں پر نظر رکھی جائے۔ خوبصورت شے جہاں ملے اس سے رشتہ استوار کرنا چاہیئے۔ خود عربوں نے فرانسیسی اور انگریزی سے خوب نفع اٹھایا اور انگریزی الفاظ لہجہ کی تبدیلی کے ساتھ ہزاروں کی تعداد میں قبول کر لئے۔ یہاں چند الفاظ بطور نمونے کے لکھے جاتے ہیں:

الاتوحنیکیة

الاستقراطیة

الامراطوریة

میں یہاں جنوبی ہند میں محسوس کرتا ہوں کہ ڈراویڈی زبانوں نے انگریزی اصطلاحات کو کثرت سے اپنے اندر ضم کرلیا ہے۔ ان کا ڈراویڈی خاندان اس راہ میں رکاوٹ ثابت نہ ہوسکا۔ عربوں کے پاس تمام جدید علوم کی اصطلاحیں موجود ہیں۔ ان کی فہرستیں علحدہ علحدہ چھپ چکی ہیں۔ اگر ہم اس تیار شدہ ذخیرہ سے اپنی زبان کے مزاج ونفسیات کے مطابق اصطلاحات کا انتخاب کرلیں تو ہمارے لئے آسانی بھی ہوگی اور ہم دنیا کے ایک وسیع قطع ارض سے قربت بھی محسوس کریں گے۔

عربوں نے پہلے یونانی اصطلاحات کے ترجمے تیسری اورچوتھی صدی ہجری میں کئے۔ کبھی ایسا بھی ہوا کہ کسی نے ایک ہی یونانی اصطلاح کا ترجمہ کچھ کیا، دوسرے نے اس سے مختلف مگر بعد میں قبول عام ایک ہی کو حاصل ہوا۔ مثلاً ابن معتز ایک اصطلاح کا ترجمہ "الافراط فی الصفتہ" یعنی صفت میں زیادتی کرتے ہیں مگر قدامہ بن جعفر اس کا نام المبالغہ رکھتے ہیں۔ بعد میں عوام نے مبالغہ اختیار کرلیا اور افراط فی الصفتہ کو متروک قرار دیا۔
مہدی افادی نے البیان کے اڈیٹر کو ایک بڑا عمدہ مشورہ دیا تھا کہ ان کو نئی اصطلاحات وضع کرنے کے لئے ایک دو کالم مخصوص کر دینے چاہئیں۔ اگر یہ کام اردو کے علمی رسالے (خصوصاً وہ رسالے جو علمی اداروں کی ترجمانی کرتے ہیں) کرنے لگیں تو زبان کی بڑی خدمت ہوسکتی ہے

میرے پیش نظر اس وقت یہ بتانا مقصود ہے کہ اردو کی اصطلاحات کے لئے فارسی سے خوشہ چینی خطرناک ہے، اس لئے کہ ایرانی اصطلاحیں انگریزی کے بجائے فرانسیسی سے اخذ کرتے ہیں اور ہمارا معاشرہ فرانسیسی زبان وکلچر سے ناآشنائے محض ہے۔ یہاں یہ عرض

کر دینا ضروری ہے کہ اصطلاحیں لسانی تہذیب اور انداز فکر کی بھی ترجمانی کرتی ہیں۔ چونکہ مصر پر انگریزوں کا اثر تھا اور ہندوستان میں بھی انھیں کی فرمانروائی تھی اس لئے ہمارے حالات میں مصر سے بڑی مماثلت ہے۔ وہ بھی انگریزی سے اصطلاحیں اخذ کرتے ہیں اور ہم بھی انگریزی سے خوشہ چینی کرتے ہیں۔ کچھ الفاظ کے وہ ترجمے کرتے ہیں اور کچھ پر الف لام لگاکر اس پر عربیت کی مہر ثبت کر دیتے ہیں۔ یہاں میں فارسی، عربی، انگریزی اور اردو کی چند اصطلاحوں کا ایک نقشہ پیش کرتا ہوں جس سے یہ محسوس کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے یہاں رجحان عربی اصطلاحات کی جانب زیادہ ہے۔ ہماری ہزاروں اصطلاحیں عربی میں اگر ہم نے فارسی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا تو فرانسیسی اصطلاحیں ہمارے لئے مصیبت بن جائیں گی۔ علاوہ ازیں عربی میں ثقیل الفاظ نہیں مثلاً ڈ، ڑ، پ، چ، گ وغیرہ اس لئے عرب انگریزی الفاظ اور مصوتوں کو آسان تلفظ عطا کر کے ان کو ہمارے مشرقی مزاج سے ہم آہنگ کر دیتے ہیں۔

انگریزی	فارسی	عربی	اردو
EDITION	چاپ	طبع	طبع
STUDENT	دانش جو	الطالب، الطلبہ	طالب علم، طلبہ
UNIVERSITY	دانش گاہ	الجامعۃ	جامعہ
REGISTRAR		المسجل	مسجل

عزیز احمد صاحب نے عربوں کے ترجمہ بوطیقا کو عربی سمجھ کر اپنی کتاب کا نام بوطیقا رکھ دیا۔ ایسا ناواقفیت کے باعث ہوا۔ اصل یونانی لفظ (POETICA) ہے "پ" عربی میں ہوتا نہیں اس لئے وہ "ب" سے تبدیل کر دیا گیا پھر "ٹ" بھی عربی میں موجود نہیں لہذا اس کا تلفظ ط سے کیا گیا، اس طرح پوئٹیکا کی تعریب بوطیقا ہو گئی اور اسی نہج پر RHETORICA کو ریطوریقا بنا کر معرب کیا گیا ہے۔ یہ عربی الفاظ نہیں ہیں، عربوں نے

تیسری صدی ہجری میں بوطیقا کے کئی ترجمے کئے تھے، اس کا نام عربی رکھا تھا۔ عرب اس کو "کتاب الشعر" کہتے ہیں اور ریطوریقا کو "کتاب الخطابت" جیسے فصیح ترجمہ سے یاد کرتے ہیں۔ ان الفاظ میں جو شیرینی اور فصاحت ہے وہ آسانی سے محسوس کی جاسکتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ کوئی صاحب ذوق کتاب الشعر اور کتاب الخطابت جیسے ناموں سے اجنبیت محسوس نہیں کرسکتا۔ موجودہ عربی اصطلاحیں بھی ہمارے مذاق سے ہم آہنگ ہیں۔ ان میں بس اتنا کرنا ہے کہ الف لام نکال کر ان کو اردو سے ہم آہنگ بنادینا ہے۔ جہاں تک فارسی کا سوال ہے میرا خیال ہے کہ عثمانیہ یونیورسٹی نے حسب موقع فارسی اصطلاحیں بھی قبول کی ہیں مگر کم۔ دیکھیئے ان کے یہاں acid کا ترجمہ تُرشا کیا گیا ہے حالانکہ عربی لفظ "حامض" ہے۔ فارسی کی بھی شیریں و دلکش اصطلاحیں ہم اختیار کرسکتے ہیں مگر ہمیں وہاں عربی جیسا عظیم ذخیرہ نہیں مل سکتا۔ اس لئے عربی اصطلاحوں سے اردو کو نیا حسن مل سکتا ہے۔

مجھے خوشی ہے کہ میں اس راہ میں تنہا نہیں ہوں بلکہ میرے ساتھ اردو کا ایک صاحب اسلوب ادیب اور خوش فکر ہمدرد ادب بھی ہے یعنی حضرت مہدی افادی الاقتصادی۔ انھوں نے افادات مہدی میں لکھا ہے:

> "سچ یہ ہے کہ کوئی مغربی خیال اردو میں شائستگی سے ادا نہیں ہوسکتا جب تک اس کے لئے اصطلاحات پہلے سے موجود نہ ہوں اور چونکہ انگریزی اصطلاحات صرف عربی قالب میں ڈھل سکتی ہیں جس کی ترکیب ایسی واقع ہوئی ہے کہ علمی حیثیت سے وہ ہماری زبان کی کفیل ہوسکتی ہے، اس کے لئے جدید عربی میں معمولی آگہی سے زیادہ دستگاہ پیدا کرنی ہوگی اور یہ ہر شخص کے بس کی چیز نہیں اس لئے البیان میرا خیال ہے بہت احسان کرے گا اگر مصر سے ہمارے لئے ذخیرۂ اصطلاحات بہم پہونچاتا رہے۔"

اگر عربی اصطلاحیں مذاق پر بار ہوتیں تو مہدی جیسا پاکیزہ مذاق ادیب ہرگز

اس کی صلاح نہ دیتا۔ بہرحال اصطلاح سازی کے مسئلے پر ہم نے اپنے خیالات کا اظہار
کرنا مناسب تصور کیا ہے اس وقت جب کہ ملک میں اردو اصطلاح سازی کا کام
ہو رہا ہے مختلف زاویۂ نظر سامنے آنے سے صحیح راہ کی جانب نشان دہی آسان ہو جاتی
ہے اور فکر و نظر کی دولت عام ہوتی ہے۔

"اردو زبان میں اصطلاح سازی کی ضرورت تسلیم کرنے کے بعد یہ مہتم بالشان بحث پیش
آتی ہے کہ اگر ہم اصطلاحیں بنائیں تو کس اصول کے مطابق بنائیں۔ اس مرحلے پر پہنچ کر اصطلاح
سازوں کے دو بڑے گروہ ہو گئے ہیں، ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ تمام اصطلاحی الفاظ عربی
زبان سے بنانے چاہئیں۔ دوسرے گروہ کی رائے یہ ہے کہ ان تمام زبانوں کے لفظوں سے
کام لینا چاہیئے جو اردو زبان میں بطور عنصر کے شامل ہیں (یعنی عربی، فارسی، ہندی) اور
ان لفظوں کی ترکیب میں اردو گرامر سے مدد لینی چاہیئے۔" (ص ۱۹)

نہایت خوشی کی بات ہے کہ جامعہ عثمانیہ کی اس کمیٹی نے جس میں دونوں گروہ کے
اصحاب الرائے موجود تھے، کافی غور اور مباحثہ کے بعد کثرت رائے سے دوسرے گروہ کے
اس نظریہ کو پاس کر دیا ہے کہ اردو زبان میں جو علمی اصطلاحیں وضع کی جائیں ان کے
الفاظ عربی، فارسی اور ہندی سے بے تکلف لئے جائیں، مگر الفاظ کی ترکیب دیتے وقت
صرف اردو زبان کی گرامر کا لحاظ رکھا جائے اور کسی زبان کی گرامر کا نہیں۔ ارباب کمیٹی نے
نے اپنے اس فیصلے میں اس نکتے کو ملحوظ رکھا ہے کہ اگر علمی الفاظ کسی خاص زبان مثلاً عربی یا
فارسی یا ہندی زبان سے اسی زبان کی گرامر کے مطابق بنائے جائیں گے تو وہ اردو زبان
کے الفاظ نہ ہوں گے، بلکہ عربی، فارسی یا ہندی زبان کے الفاظ ہوں گے۔ کسی زبان کے
الفاظ بھی اردو زبان کہلانے کے مستحق نہیں ہیں جب تک کہ ان پر اردو گرامر کا سکہ
لگانے کی قابلیت نہ ہو یا ان پر اردو گرامر کا سکہ نہ لگا دیا گیا ہو۔ دوسرے لفظوں میں
اس فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ جدید الفاظ اردو زبان میں خود اس زبان کی قدرتی ساخت
کے مطابق بنائے جائیں نہ کہ اور کسی اجنبی زبان کی بناوٹ اور قواعد کے مطابق۔"
(ص ۲۵)

(وضع اصطلاحات از مولوی وحید الدین سلیم)

ایچ۔ ایچ۔ منرو
مرغوب حیدر عابدی

موت کا پھندا

(ایک مختصر انگریزی ڈرامہ)

کردار:

دمتری۔ کیداریہ کا شہزادہ

ڈاکٹر اسٹرونیز۔ شہزادہ کا نجی طبیب

کرنل گرنتا
میجر دونٹیف } گرانیزکی گارڈز رجمینٹ کے افسر
کیپٹن شولس

[منظر: ٹسنرن میں شہزادہ کے محل کا ایک بیرونی کمرہ]

وقت: موجودہ دن۔ منظر تقریباً دس بجے رات کو شروع ہوتا ہے۔

ایک بیرونی آراستہ کمرہ۔ بلقانی صنعت کے کچھ قالین دیوار پر آویزاں ہیں۔ کمرے کے وسط میں ایک چھوٹی سی میز ہے، داہنی طرف کھڑکی کے پاس ایک دوسری میز پر شراب کی بوتلیں اور پیالے رکھے ہوئے ہیں۔ کمرے میں چاروں طرف کہیں کہیں پر اونچی پشت کی کرسیاں رکھی ہوئی ہیں۔ بائیں طرف منقش آتش دان ہے اور بیچ میں دروازہ۔

(جب پردہ اٹھتا ہے گرنتسا، وونٹیف اور شولس آپس میں بات چیت کر رہے ہیں)۔

گرنتسا: شہزادہ کے طور طریقے سے میں کہہ سکتا ہوں کہ شہزادہ کو کسی بات کا شبہ ہے۔

شولس: انھیں شک کرنے دیجئے۔ ان کو آدھ گھنٹے کے اندر یقین ہو جائے گا۔

گرنتسا: جیسے انڈریف رجمنٹ شہر سے باہر چلی جاتی ہے ہم اس کے لئے تیار ہیں۔

شولس: (کیس سے ریوالور نکالتے ہوئے اور کسی خیالی شخص کو نشانہ بناتے ہوئے)۔ اور پھر شہزادے کے لئے تھوڑی سی مہلت۔ میں نہیں سمجھتا کہ میری زیادہ گولیاں ضائع جائیں گی۔

گرنتسا: ریوالور میرا پسندیدہ ہتھیار کبھی نہیں رہا۔ میں اس سے کام تمام کر دوں گا۔ (اپنی تلوار آدھی باہر نکالتا ہے اور پھر ایک جھٹکے سے اسے نیام کے اندر رکھ لیتا ہے)

وونٹیف: اوہ، ہم اُس کے لئے بھی کچھ کریں گے۔ اگرچہ ابھی وہ قابل رحم بچہ ہے۔ اچھا ہوتا اگر ہمارے مقابلہ میں کوئی سن رسیدہ شخص ہوتا۔

گرنتسا: ہمیں جیسے ہی موقع ملے اس کا فائدہ اٹھانا چاہئے۔ سن رسیدہ لوگ شادی کر چکے ہوتے ہیں اور ان کے وارث پیدا ہو جاتے ہیں اور اس طرح پورے کنبہ کا خاتمہ کرنا پڑتا ہے۔ اگر ہم اس لڑکے کو مار ڈالیں تو پورے شاہی خاندان کا خاتمہ ہو جائے۔ اور اس طرح شہزادہ کارل کا راستہ صاف ہو جائے۔ جب تک یہ زندہ رہے گا ہمارے اچھے کارل کو تخت و تاج نہیں مل سکتا۔

وونٹیف: ہاں، میں سمجھتا ہوں یہ ہمارے لئے بہت اچھا موقع ہے۔ میری اب بھی یہ خواہش ہے کہ ہمارے ہاتھوں اس کا خون ہونے کے بجائے کسی قدرتی طریقے پہ ہمارے راستے سے اس کا صفایا ہو جائے۔

شولس : ہش ! وہ اِدھر آرہا ہے۔

[درمیانی دروازے سے شہزادہ دمتری شہسواری کے لباس میں داخل ہوتا ہے۔ وہ سیدھا کمرے میں آتا ہے۔ ایک کیس سے سگریٹ نکال کر پینا شروع کرتا ہے اور تینوں افسروں کی طرف خاموشی سے دیکھتا۔]

دمتری : تمھیں انتظار کرنے کی ضرورت نہیں۔

[وہ تعظیماً جھکتے ہیں اور باہر جاتے ہیں۔ اخیر میں شولس شہزادہ کو تیز نظروں سے دیکھتا ہوا چلا جاتا ہے۔ وہ درمیانی میز پر بیٹھ جاتا ہے۔ بند ہوتے دروازہ کو وہ چند لحہ گھورتا رہتا ہے اور تب ایکبارگی ناامیدی سے اپنے سر کو بازوؤں میں جھکالیتا ہے۔ دروازہ سے دستک کی آواز آتی ہے۔ دمتری اچھل کر کھڑا ہو جاتا ہے۔ اسٹرونیز عام پوشاک میں داخل ہوتا ہے۔]

دمتری : (گرمجوشی سے) اسٹرونیز! او میرے خدا، میں تمھیں دیکھکر کتنا خوش ہوں !

اسٹرونیز : کوئی بھی اس کا اندازہ نہیں لگا سکتا کہ اندر پہونچنے کے لئے مجھے کتنی دشواریاں برداشت کرنا پڑیں۔ مجھے آپ سے ملنے کے لئے صحت کے بارے میں ایک خاص فرضی حکم کا سہارا لینا پڑا۔ اور انھوں نے مجھ سے میرا ریوالور لے لیا۔ انھوں نے کہا کہ یہ کوئی نیا ضابطہ مقرر ہوا ہے۔

دمتری : (ایک مختصر سی ہنسی کے ساتھ) انھوں نے میرے سبھی ہتھیار کسی نہ کسی بہانے سے لے لئے ہیں۔ میری تلوار صیقل ہونے کو گئی ہے۔ میرے ریوالور کی صفائی ہورہی ہے اور میرا شکار کا چاقو کہیں گم کر دیا گیا ہے۔

اسٹرونیز : (خوفزدہ ہوکر) ۔ میرے خدا، دمتری! کیا آپ سمجھ نہیں رہے ہیں ؟

دمتری : ہاں ، میں خوب سمجھتا ہوں۔ میں پھنس گیا ہوں۔ تین سال پہلے جب میں چودہ سالہ لڑکے کی حیثیت سے تخت نشین ہوا جب ہی سے اس کی کوششیں کی جاتی

رہی ہیں اور میں بچتا رہا ہوں، لیکن اب کی اپنی غفلت سے شکار ہو ہی گیا۔

دمتری: کیا تم نے ان کے لباس پر توجہ دی ؟ وہ کانیز کی رجمنٹ ؟

وہ تو دل وجان سے شہزادہ کارل کے حق میں ہیں۔ مسلح فوج تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔ ان کے خیال میں صرف انڈریف رجمنٹ ایک مشکوک عنصر تھی اور آج وہ کیمپ سے باہر جا رہی ہے۔ تقریباً ایک گھنٹہ میں لانیادی رجمنٹ اس کی جگہ پر آرہی ہے۔

اسٹرونیز: کیا وہ لوگ وفادار ہیں ؟

دمتری: ہاں، لیکن ان کی وفاداری لگ بھگ ایک گھنٹہ بعد سے شروع ہوگی۔

اسٹرونیز: دمتری! آپ کو یہاں پر مار ڈالے جانے کے لئے رکنا نہیں چاہئے! آپ جلد از جلد یہاں سے نکل جائیں۔

دمتری: میرے اچھے اسٹرونیز! ایک پشت سے بھی پہلے سے کارل خاندان ہماری نسل کو صفحۂ ہستی سے مٹانے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ میں اپنے خاندان کا آخری فرد ہوں، کیا تم سمجھتے ہو کہ وہ اب مجھے اپنے شکنجہ سے نکل جانے دیں گے ؟ وہ کمبخت ایسے بیوقوف نہیں ہیں۔

اسٹرونیز: لیکن یہ تو بڑی وحشت ناک بات ہے کہ آپ یہاں اس طرح بیٹھ کر بات چیت کر رہے ہوں جیسے کہ شطرنج کی کوئی چال ہو۔

دمتری: (اٹھتے ہوئے)۔ اوہ، اسٹرونیز! کاش کہ تم سمجھ پاتے کہ میں موت سے کس طرح نفرت کرتا ہوں اور بزدل نہیں ہوں۔ اور میں زندہ رہنا بھی چاہتا ہوں۔ جوانی میں زندگی خطرناک حد تک دلکش محسوس ہوتی ہے، اور ابھی تو میں نے زندگی کا لطف اٹھایا ہی کہاں ہے ؟ (کھڑکی کی طرف جاتا ہے) کھڑکی سے باہر پہاڑوں کی دلکش سرزمین کو دیکھو جہاں ہر نشیب و فراز میں جنگل ہی جنگل ہے۔ وہ دیکھو، گروڈوز نامی جگہ ہے جہاں میں پچھلے پت جھڑ میں شکار کھیلا کرتا تھا۔ بائیں طرف وہ بہت دور تک ڈینا کا علاقہ

پھیلا ہوا ہے۔ اسٹرونیز! کیا تم کبھی ویناگئے ہو؟ میں صرف ایک بار گیا ہوں اور وہ مجھے ایک جادو کا شہر معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ دنیا میں اور بھی شاندار شہر ہیں جن کو میں نے نہیں دیکھا ہے۔ اوہ! اس لئے میں زندہ رہنا چاہتا ہوں۔ ذرا سوچو تو میں زندہ ہوں اور تم سے ایسے بات کر رہا ہوں جس طرح کہ ہم نے درجنوں بار اس کرے میں بات چیت کی ہے اور کل ایک تنومند اور احمق نوکر اس کونے میں ایک سرخ دھبے کو صاف کر رہا ہوگا۔ میں سمجھتا ہوں کہ شاید وہ نشان اس کونے میں ہوگا۔ (وہ بائیں کونے میں آتش دان کی طرف اشارہ کرتا ہے)

اسٹرونیز: لیکن دمتری! آپ کو خاموشی سے قتل نہیں کیا جانا چاہیئے۔ اگر انھوں نے آپ کے پاس لڑنے کے لئے کوئی ہتھیار نہیں چھوڑا ہے تو میں آپ کو اپنے صندوقچے سے ایک ایسی دوا دے سکتا ہوں جس کے استعمال سے آپ فوراً مر جائیں، اس سے پہلے کہ وہ آپ کو ہاتھ لگا سکیں۔

دمتری: نہیں مہربان، شکریہ۔ بہتر یہ ہے کہ اس کی شروعات سے پہلے ہی تم رخصت ہو جاؤ۔ وہ تمھیں ہاتھ نہیں لگائیں گے۔ لیکن میں دوا استعمال نہیں کروں گا۔ میں نے کسی آدمی کو آج تک قتل ہوتے نہیں دیکھا اور نہ آئندہ ایسی واردات سے دوچار ہونا چاہتا ہوں۔

اسٹرونیز: تب تو میں آپ کو تنہا نہیں چھوڑوں گا۔ آپ اپنے قتل ہونے سے پہلے دو آدمیوں کا قتل دیکھیں گے۔ (کچھ فاصلے پر ایک بڑھتے ہوئے بینڈ کی آواز سنائی دیتی ہے)۔

دمتری: انڈریف رجمنٹ جارہی ہے! اب وہ زیادہ وقت برباد نہیں کریں گے! (وہ کافی سنجیدہ انداز میں آتش دان کے قریب کونے میں جاتا ہے)۔ ہش، وہ آرہے ہیں!

اسٹرونیز: (ایکبارگی دمتری کی طرف تیزی سے بڑھتے ہوئے)۔ ایک ترکیب! اپنا کوٹ پھاڑ کر

کھول دیجئے۔ جلدی!

(وہ دمتری کا کوٹ کھولتا ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اُس کے دل کا معائنہ کر رہا ہو۔ دروازہ کھلتا ہے اور تینوں افسر داخل ہوتے ہیں)۔

اسٹرونیز: (ایک ہاتھ ہلا کر خاموش رہنے کا اشارہ کرتا ہے اور معائنہ جاری رکھتا ہے۔ افسر اس کو گھور رہے ہیں)۔

گزنتسا: ڈاکٹر اسٹرونیز کیا آپ کمرے سے باہر جانے کی زحمت کریں گے؟ ہمیں جہاں پناہ سے کچھ کام ہے۔ بہت اہم کام، ڈاکٹر اسٹرونیز!

اسٹرونیز: (چاروں طرف دیکھتے ہوئے)۔ بھائیو! میرا خیال ہے کہ میرا کام آپ لوگوں کے کام سے زیادہ ضروری ہے۔ مجھے اپنے فرائض انجام دینے ہیں خواہ وہ کیسے ہی اندوہناک کیوں نہ ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ آپ لوگ بخوشی اپنے شہزادے کے لئے جان نچھاور کر دیں گے لیکن کچھ تباہیاں ایسی بھی ہیں جنھیں آپ کی حوصلہ مندی بھی نہیں روک سکتی۔

گزنتسا: (گھبرا کر) آپ کیا کہہ رہے ہیں، جناب!

اسٹرونیز: شہزادہ نے مجھے کچھ سنگین علامات کی تشخیص کے لئے بلایا ہے جن کے آثار نمایاں ہو گئے ہیں۔ میں نے معائنہ کر لیا ہے۔ میرا فرض بہت اندوہناک بن گیا ہے..... میں نہیں سمجھتا کہ یہ چھ دن بھی زندہ رہ سکیں گے۔

(دمتری مصنوعی ضعف سے میز کے پاس والی کرسی پر گر جاتا ہے۔ تینوں افسر حیران و پریشان ہو کر ایک دوسرے کی طرف دیکھتے ہیں)۔

گزنتسا: کیا آپ کو اس کا یقین ہے؟ آپ تو بہت سنگین بات کہہ رہے ہیں؟ آپ اپنے فیصلے میں کوئی غلطی تو نہیں کر رہے ہیں؟

اسٹرونیز: (دمتری کے کندھے پر اپنا ہاتھ رکھتے ہوئے)۔ میں خدا کو حاضر و ناظر جان کر

ایسا کچھ رہا تھا......

(افسر آپس میں سرگوشی کرتے ہوئے دوبارہ مخاطب ہوتے ہیں)۔

گزنتسا: تو پھر ہم اپنے کام میں کچھ توقف کر سکتے ہیں۔

وونٹیف: (دمتری سے) جہاں پناہ! خدا کا حکم ہے۔

دمتری: (بیدلی سے) مجھے تنہا چھوڑ دو

[وہ سلامی دیتے ہیں اور آہستہ سے چلے جاتے ہیں۔ دمتری دھیرے سے اپنا سر اٹھاتا ہے، پھر اچھل کر کھڑا ہو جاتا ہے، دروازہ کی طرف جھپٹتا ہے اور سنتا ہے اور خوشی سے اسٹرونیز کی طرف رُخ کرتا ہے۔]

دمتری: کیسا الّو بنایا! اسٹرونیز تمھیں خدا نے کیسی اچھی ترکیب سوجھائی۔

اسٹرونیز: (کھڑے ہو کر دمتری کو بغور دیکھتا ہے) دمتری! یہ محض ایک الہام نہیں تھا بلکہ تمھاری آنکھوں کے مشاہدہ نے ہی یہ تجویز میرے ذہن میں پیدا کی۔ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جو کہ مہلک مرض میں مبتلا تھے اور ان کی شکل وصورت اسی طرح کی تھی

دمتری: بہر حال تجویز جس طرح بھی تمھارے ذہن میں آئی۔ تم نے میری زندگی بچالی ہے۔ لونیا دی رجمنٹ یہاں کسی بھی لمحے پہنچ جائے گی اور تب گزنتسا کا گروہ کسی طرح کا خطرہ مول لینے کی جرات نہیں کر سکتا۔ اسٹرونیز! تم نے انھیں بیوقوف بنا دیا، تم نے ان کو خوب بیوقوف بنایا۔

اسٹرونیز: (رنجیدہ ہو کر)۔ شہزادے! میں نے اُنھیں بیوقوف نہیں بنایا ہے......
(ایک لمبے وقفے تک دمتری کی طرف دیکھتا رہتا ہے)۔ اس وقت میں حقیقتاً معائنہ کر رہا تھا جبکہ وہ بے رحم آپ کو قتل کرنے کے انتظار میں تھے۔ جو رپورٹ میں نے دی وہ صحیح تھی۔ عارضہ موجود ہے۔

دمتری: (آہستہ سے) : کیا جو کچھ تم نے ان سے کہا وہ سب ٹھیک تھا ؟
اسٹرونیز: وہ سب صحیح تھا۔ آپ چھ دن زندہ نہ رہ پاتے ۔
دمتری: (طنزیہ) ۔ ایک ہی شام کو میرے لئے موت دوبار آئی اور کیا دونوں بار حقیقی طور سے ؟ (اضطراب سے) تم نے مجھے ان کے ہاتھوں قتل کیوں نہ ہو جانے دیا۔ وہ اس سے تو بہتر ہوتا کہ جب تک بلایا نہ جائے میں انتظار میں رہوں۔ (داہنی کھڑکی کی طرف آہستہ آہستہ بڑھتا ہے اور باہر دیکھتا ہے ۔ ایکبارگی گھومتا ہے) اسٹرونیز! ابھی تم نے مجھے بے رحمی سے قتل ہونے سے بچنے کی ایک ترکیب بتائی تھی اور میں نہیں چاہتا کہ اور زیادہ بے رحمی سے قتل ہوں۔ میں ایک بادشاہ ہوں اس لئے اس کا انتظار میرے لئے بہت دشوار ہے ۔ اس لئے وہ چھوٹی بوتل مجھے دیدو۔
(اسٹرونیز ہچکچاتا ہے، اور ایک چھوٹے سے کیس سے بوتل نکال کر اُسے دے دیتا ہے)۔
اسٹرونیز: چار پانچ قطرے وہ کام کردیں گے جو آپ چاہتے ہیں۔
دمتری: شکریہ، اور ہاں، عزیز دوست، خدا حافظ۔ اب جلد روانہ ہو جایئے۔ تھوڑا بہت حوصلہ جو تم نے دیکھا ہے شاید اب میں اسے برقرار نہ رکھ سکوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تم مجھے ایک حوصلہ مند کی حیثیت سے یاد رکھو۔ میرے عزیز ترین دوست، جاؤ خدا حافظ !

[اسٹرونیز اپنے ہاتھ ملتا ہے اور اپنا چہرہ بازوؤں میں چھپاتے ہوئے تیزی سے کمرے کے باہر چلا جاتا ہے ۔ دروازہ بند ہو جاتا ہے ۔ دمتری کی نگاہیں ایک لمحے کے لئے اپنے دوست کا تعاقب کرتی ہیں۔ تب وہ جلدی سے میز کی طرف جاتا ہے اور شراب کی بوتل کھولتا ہے ۔ وہ ایک ساغر میں شراب انڈیلنا چاہتا ہے کہ ایک نیا خیال ذہن میں آنے کے باعث رک جاتا ہے ۔ وہ دروازہ کی طرف بڑھتا ہے ۔ اُسے پورا

کھول دیتا ہے اور کچھ سننے کی کوشش کرتا ہے، پھر پکارتا ہے "گزنتسا!، وونٹیف!، شولس"۔ میز کی طرف جھپٹتے ہوئے وہ شراب کی بوتل میں زہر کی پوری شیشی انڈیل دیتا ہے اور شیشی اپنی جیب میں رکھ لیتا ہے۔ تینوں افسر داخل ہوتے ہیں]۔

دمتری: (چار ساغروں میں شراب انڈیلتے ہوئے)۔ شہزادہ مرگیا ہے۔ شہزادہ کی عمر دراز ہو۔ (وہ بیٹھ جاتا ہے)۔ پرانے زخموں کو اب مندمل ہو جانا چاہئے۔ میرے خاندان میں اب اس تخت و تاج کا وارث کوئی نہیں ہے۔ شہزادہ کارل کو اب تخت نشین ہو جانا چاہئے۔ خدا شہزادہ کارل کو طولانی عمر عطا کرے! کارنیز گارڈ کے سپہ سالارو! اپنے نئے شہنشاہ کے نام پر ایک جام پیو۔ [تینوں افسر ایک دوسرے کو دیکھتے ہوئے جام اٹھا لیتے ہیں]۔

گزنتسا: جناب والا! ہمیں آپ جیسے بہادر شہزادے کی خدمت کا موقع پھر نہیں ملے گا۔

دمتری: سچ کہتے ہو۔ تم اب کسی شہزادے کی خدمت کبھی نہ کرو گے۔ دیکھو، میں بھی تمھارے ساتھ پی رہا ہوں۔

(ساغر خالی کر دیتا ہے)

گزنتسا: کیا مطلب! دوسرے شہزادے کی کبھی خدمت نہیں کرو گے؟

دمتری: (اٹھ جاتا ہے)۔ میرا مطلب ہے کہ میں اپنے کارنیز کی گارڈ کی سربراہی میں دوسری دنیا کی طرف، قدم بڑھا رہا ہوں۔ تم لوگ آج یہاں مجھے قتل کرنے آئے تھے۔ (وہ سب حیرت میں پڑ جاتے ہیں)۔ لیکن موت کے شکنجے نے تمھیں ہی اپنی گرفت میں لے لیا۔ میں نے یہ بہتر سمجھا کہ آج کی شام ضائع نہ ہو اس لئے میں نے تمھیں قتل کر دیا ہے اور اب معاملہ ختم ہو چکا ہے۔

شولس: ارے شراب! اس نے ہمیں زہر دے دیا ہے۔

(وونٹیف بوتل لیتا ہے اور اس کا معائنہ کرتا ہے۔ شولس اپنے خالی ساغر کو سونگھتا ہے)

گونتسا: آ... آہ۔ زہر!

(وہ اپنی تلوار کھینچ لیتا ہے اور دمتری کی طرف ایک قدم بڑھتا ہے جو کہ بیچ میں رکھی ہوئی میز کے کنارے پر بیٹھا ہوا ہے)۔

دمتری: ہاں! شوق سے، اگر تم چاہتے ہو۔ کچھ دنوں میں یہ بیماری میرا کام تمام کر دیتی اور زہر سے ایک یا دو منٹ میں ایسا ہی ہو جائے گا لیکن تم میرے خاتمہ میں کچھ زحمت خود بھی اٹھانا چاہتے ہو، تو شوق سے اپنی خوشی پوری کر لو۔

(گونتسا لڑکھڑاتا ہے اور میز پر تلوار پھینک دیتا ہے اور غراتے ہوئے کرسی پر گر جاتا ہے۔ شولسں میز کی دوسری طرف گرتا ہے۔ اور ورنتیف دیوار کے سہارے لڑکھڑاتا ہے۔ ٹھیک اسی وقت ایک خوشگوار مارچ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ دمتری تلوار اٹھاتا ہے اور اسے گردش دیتا ہے)۔

دمتری: اہا! لونیادی ریجمنٹ آرہی ہے۔ میرے اچھے وفادار گرانبز کے گارڈ دوسری دنیا میں میرا ساتھ دیں گے۔ خدا شہزادہ کو رکھے! (ایک زور دار قہقہہ لگاتا ہے) کرنل گونتسا، میں نے موت کے بارے میں کبھی نہیں سوچا تھا کہ یہ اس قدر دلکش بھی ہو سکتی ہے۔

(وہ بے جان ہو کر زمین پر گر جاتا ہے)۔

(پردہ)

محمد خلیق

ہندوستان اور ایران

پچھلے مہینے ہمارے وزیرِ خارجہ سردار سورن سنگھ ایران کے سرکاری دورے پر گئے تھے جہاں انھوں نے شاہ اور وزیرِ اعظم سے کافی تفصیلی ملاقات کی۔ سردار سورن سنگھ کا یہ دورہ اپنے پس منظر کے اعتبار سے بڑا اہم تھا۔ ایران کی بڑھتی ہوئی فوجی قوت، برصغیر کے معاملات میں اس کی گہری دلچسپی اور بحرِ ہند کی عظیم ترین طاقت بننے کی اس کی کوشش، یہ ساری باتیں اس کی متقاضی تھیں کہ ہندوستان اور ایران کے درمیان براہِ راست گفتگو ہو اور ان شکوک کو دور کرنے کی کوشش کی جائے جو ان دونوں ملکوں میں ایک دوسرے کے بارے میں پائے جاتے ہیں۔ سردار سورن سنگھ کے دورے سے یہ مقصد کس حد تک پورا ہوا، اس کا اندازہ اس وقت ہو سکے گا جب اُن مذاکرات کا کوئی واضح نتیجہ سامنے آجائے جو ہندوستان اور پاکستان کے درمیان ہو رہے ہیں اور جن کا مقصد ۱۹۷۱ء کی جنگ سے پیدا شدہ مسائل کا حل کرنا ہے۔ اگر ان مذاکرات کے دوران پاکستان نے مثبت اور حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کیا تو وہ یقیناً پاکستان پر ایران کے اثر و رسوخ کا نتیجہ ہوگا۔

ہندوستان اور ایران کے مابین براہِ راست کوئی تنازعہ نہیں ہے، لیکن چونکہ پاکستان سے ایران کی سرحد ملتی ہے اس لئے ایران کو پاکستان کی سالمیت سے گہری دلچسپی ہے۔ بدقسمتی سے ہندوستان اور پاکستان کے تعلقات شروع سے اب تک مسلسل خراب رہے ہیں اور کئی بار جنگ کی نوبت آچکی ہے۔ ہندوستان کی طرف پاکستان کے معاندانہ رویے کی وجہ

سے برصغیر کی فضا برابر مسموم رہی ہے اور ہند ایرانی تعلقات بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے ہیں۔ یوں تو پاکستان کو شروع سے ہی ایران کی حمایت حاصل رہی ہے لیکن پچھلے چند برسوں میں اور خصوصاً ۱۹۷۱ء کی لڑائی کے بعد سے برصغیر کے معاملات میں ایران کی دلچسپی تشویش ناک حد تک بڑھ گئی ہے اور اس نے پاکستان کی سالمیت کو برقرار رکھنا اپنی ذمہ داری بنالیا ہے۔ بظاہر اس میں کوئی حرج نہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ ایران یہ سمجھتا ہے کہ ہندستان پاکستان کی سالمیت کے درپے ہے۔ اس پس منظر میں سردار سورن سنگھ کا ایران کا دورہ بہت اہم تھا جس کا مقصد ایران کو یہ یقین دلانا تھا کہ ہندوستان ایک مستحکم اور خوشحال پاکستان کا اتنا ہی خواہاں ہے جتنا کہ ایران۔ نیز ایران کو اس خطرے سے آگاہ کرنا تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ایران کی شہ پاکر ہندوستان کی طرف پاکستان کا رویہ اور بھی معاندانہ ہو جائے اور اس طرح برصغیر میں امن قائم رکھنے کا ایران کا مقصد فوت ہو جائے۔ ضرورت اس کی ہے کہ ایران اپنے اثر کو استعمال کر کے پاکستان کو اس بات پر آمادہ کرے کہ وہ اپنی روایتی ہندوستان دشمنی کو چھوڑ کر مفاہمت اور دوستی کا رویہ اختیار کرے۔ برصغیر میں قیام امن کی یہی ایک صورت ہے۔

سردار سورن سنگھ اپنے مقصد میں کس حد تک کامیاب رہے یہ ہندوستان اور ایران کے آئندہ تعلقات بتائیں گے، لیکن ایران نے ہندوستان کو یہ ضرور یقین دلایا ہے کہ وہ ہندوستان کی طرف معاندانہ رویہ اختیار کرنے میں پاکستان کی ہمت افزائی نہ کرے گا۔ یہ بات بڑی امید افزا ہے اور ہمیں ایران کی اس یقین دہانی پر اس لئے اعتبار کرنا چاہئے کہ برصغیر کے امن سے خود ایران کا مفاد وابستہ ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ مغربی ممالک خصوصاً امریکہ کو اس علاقہ میں امن قائم رہنے سے بہت گہری دلچسپی پیدا ہو گئی ہے۔ ان تمام ملکوں کو تیل اسی علاقے سے دستیاب ہوتا ہے، اگر یہاں کسی قسم کا خلفشار پیدا ہوتا ہے تو تیل کی اس شاہراہ کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے جس پر ایران اور دوسرے عرب ممالک کی خوشحالی منحصر ہے اور جس میں

خلل پڑنے سے تمام مغربی ممالک کی معیشتیں شدید بحران کا شکار ہو سکتی ہیں۔ غرضیکہ اس علاقے میں امن کے لئے جتنی اس وقت فضا سازگار ہے اتنی پہلے کبھی نہیں تھی۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ یہ ممالک اور خصوصاً ایران اپنے اثر اور رسوخ کو ہند پاک تعلقات کی استواری کے لئے استعمال کریں۔

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے ساتھ مفاہمت کا رویہ اپنانا پاکستان کے لئے کوئی آسان کام نہیں ہے۔ پچھلے پچیس برسوں کے دوران پاکستان کے حکمرانوں نے صرف ہندوستان دشمنی کو ہی پاکستان کی سالمیت اور اس کے استحکام کی بنیاد بنانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اب بنگلہ دیش بن جانے کے بعد صورت حال بدل گئی ہے۔ اب ہندوستان دشمنی کے جذبے کو تقویت دینے کی ضرورت اتنی نہیں رہی جتنی کہ بنگلہ دیش بننے سے پہلے مشرقی اور مغربی پاکستان کے غیر قدرتی اتحاد کو برقرار رکھنے کے لئے تھی۔ لیکن آدھا ملک کھو دینے کی وجہ سے پاکستان قدرتاً احساس محرومی کا شکار ہے۔ اس تلخی کو دور ہونے میں وقت لگے گا۔ لیکن وہ وقت زیادہ دور نہیں ہے جب پاکستان کو اس بات کا احساس ہوگا کہ مشرقی بنگال کو بہر حال پاکستان سے الگ ہونا تھا اور یہ صرف پاکستان کے سابق حکمرانوں کی کوتاہ اندیشی تھی کہ یہ سب کچھ ہوا اور "بعد از خرابیِ بسیار" ہوا۔ رفتہ رفتہ انھیں اس کا بھی احساس ہوگا کہ بقیہ پاکستان ایک ایسا مربوط علاقہ ہے جس میں ایک ملک اور ایک قوم بننے کی صلاحیت زیادہ ہے۔ پچھلے پاکستان کے دونوں حصوں میں یعنی مشرقی اور مغربی پاکستان میں صرف ایک چیز مشترک تھی اور وہ تھا مذہب۔ موجودہ پاکستان کے علاقے مذہب کے علاوہ معاشرت اور زبان کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہیں۔ غرضیکہ اگر پاکستان کے موجودہ حکمران سابق حکمرانوں کی غلطیوں سے بچا سکیں تو پچھلے بڑے پاکستان کے مقابلے میں موجودہ چھوٹے پاکستان میں ایک مستحکم ملک اور قوم بننے کی استعداد زیادہ ہے اور جس کی بقا کو ہندوستان دشمنی کے سہارے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ایک خوش آئند بات ہے کہ پاکستان میں اس احساس

کے آثار ظاہر ہو رہے ہیں اور وہاں کا سمجھدار اور سنجیدہ حلقہ برصغیر کے حقائق کو تسلیم کرنے کی طرف مائل نظر آتا ہے۔

لیکن حقائق سے مراد صرف بنگلہ دیش کی حقیقت کو تسلیم کرنا ہی نہیں ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم اس حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کہ پورا برصغیر جغرافیائی اعتبار سے ایک مربوط علاقہ ہے اور سیاسی تقسیم کے باوجود اس علاقے کے ملکوں کی باہم انحصاری برقرار ہے۔ برصغیر میں حقیقی امن کی فضا صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب اس علاقے کے تینوں ملک، یعنی ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش، اس وسیع تر تعاون پر آمادہ ہوں جس کی ان ملکوں کی جغرافیائی جائے وقوع متقاضی ہے۔ برصغیر کے حالیہ سیلاب جس کی تباہ کاری تادم تحریر جاری ہے، اسی حقیقت کا اعادہ کرتے ہیں۔ ہم ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ہی اِن کا سدِباب کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اقتصادی محاذ پہ ہمیں ہر ہر قدم پر اشتراک اور تعاون کی ضرورت ہے۔ اب تک ہم نے سیاسی مصلحتوں کی خاطر جغرافیائی مطالبات کو نظر انداز کیا ہے جس کی وجہ سے ہماری ترقی کی رفتار سست رہی ہے، مگر امید ہے کہ اب ہم اس کی اہمیت کو تسلیم کریں گے اور اس کے تقاضوں کو پورا کریں گے۔

پروفیسر محمد مجیب
مترجمہ محمد ذاکر

اُمراؤ جان اداؔ

(متن میں قوسین کی عبارت کا اضافہ مترجم نے کیا ہے)

پچیس برس سے پہلے کی بات ہے کہ میں نے ایک ادبی رسالے میں مرزا رسوا کے ناول "امراؤ جان ادا" پر ایک تبصرہ پڑھا۔ اسے پڑھ کر مجھے حیرت ہوئی۔ یہ ناول ایک طوائف کی داستانِ حیات ہے۔ مجھے جس بات پر حیرت ہوئی وہ تھی تبصرہ نگار کی بے پناہ تعریف۔ (اور تبصرہ نگار بھی) ایک ایسا ادیب جو اپنے کٹر پن کی وجہ سے بدنام تھا۔ میں نے فوراً یہ کتاب خرید کر پڑھی۔ تب میں سمجھا کہ اُس ادیب کا کٹر پن کیوں رخصت ہو گیا اور احتیاط کا دامن اُس کے ہاتھ سے کیوں چھوٹ گیا۔ امراؤ جان آدا کی شخصیت ہی ایسی ہے جس کی ہم نشینی اور اس سے تبادلۂ خیال کرنے سے اندازِ نظر بالکل بدل جاتا ہے۔

اس کی زندگی کسی اعتبار سے بھی قابل ذکر نہ تھی۔ اُنیسویں صدی کے وسط میں ہندوستانی ریاستوں میں ہنگامہ اور زوال پذیری کی مخصوص فضا میں کسی لڑکی کا اغوا ہو جانا اور صورت شکل کے اعتبار سے بازار میں جو کچھ بھی قیمت لگے اس پر بیچ دیا جانا کوئی انوکھی بات نہ تھی۔ ایسی لڑکیوں کو وہ لوگ خرید لیتے تھے جن کو گھریلو خادماؤں کی ضرورت ہوتی تھی یا وہ ڈیرہ دار طوائفیں خریدتی تھیں جو قحبہ خانے چلاتی تھیں یا جن کے ساتھ ناچنے گانے والیاں رہتی تھیں۔

امراؤ جان کو ایسی ڈیرہ دار طوائف نے خریدا جو اپنا کاروبار چلانا خوب جانتی تھی۔

اس نے امراؤ جان کو لکھنا پڑھنا سکھایا اور گانے بجانے کی تعلیم دلائی۔ امراؤ جان نے دوسری لڑکیوں کے مقابلے میں اپنے مواقع سے زیادہ فائدہ اٹھایا۔ اس نے اردو، فارسی اور عربی سیکھ لی۔ (اس زمانے میں) شعر گوئی پڑھے لکھے آدمی کی لازمی صفت سمجھی جاتی تھی۔ امراؤ جان نے اپنی خداداد صلاحیتوں کی کافی کامیابی سے نشوونما کی۔ اور جب وہ اپنے ماحول کی وجہ سے اپنی نائکہ کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور ہوئی تو اس نے ایک گانے والی کی حیثیت سے اپنی خوبیوں اور اس سے بھی زیادہ اپنی نکتہ سنجی اور انداز گفتگو کی وجہ سے امتیازی شان حاصل کر لی۔

اس کی زندگی میں شاید اتنے حادثات نہ ہوئے جتنے اور لڑکیوں کی زندگی میں جن کی پرورش اس کے ساتھ ہوئی تھی۔ وہ اپنی پسند کے لوگوں سے ملتی تھی اور ان سے بھی جو اسے پسند نہ تھے۔ ان میں سے کچھ اس کے خواب بیدار کر دیتے تھے۔ لیکن اس کی زندگی کا یہ دور دیکھتے ہی دیکھتے گزر گیا۔ وہ ایک ایسے شخص کے ساتھ بھاگ نکلی جو اصل میں ڈاکو تھا۔ ایک ایسے شخص نے اس کو دھوکہ دیا جس کو وفادار رہنا چاہیئے تھا اور ایک ایسے شخص نے اس کو بچا لیا اور سہارا دیا جو خود ایک بدمعاش تھا۔ کہیں کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہانی میں جان ڈالنے کے لئے کوئی خوشگوار واقعہ ایک دم گھڑ لیا گیا ہے۔ لیکن (حقیقت یہ ہے کہ) امراؤ جان ایک ایسی دنیا میں رہتی تھی جو سماجی اور جغرافیائی اعتبار سے واقعی بہت محدود تھی۔ یہ دنیا تھی طوائفوں اور ان کے ملنے جلنے والوں اور ان کے چاہنے والوں کی، امیروں اور ان کے طفیلیوں کی، جانبازوں، چوروں اور ڈاکوؤں کی، اور شاعروں اور موسیقی کے پرستاروں کی۔ یہ سب کے سب اس چھوٹی سی ریاست اودھ میں رہتے تھے جس کے بارے میں یہ معلوم تھا کہ ۱۸۵۶ء میں اس کی خود مختاری ختم ہو چکی ہے۔ کہانی میں کوئی بات دور از کار نہیں ہے۔ نہ امراؤ جان کی وہ مصلحت اندیشی جس سے کام لے کر اس نے کچھ پس انداز کیا یا خرچ کر دیا، نہ اس کی ہوشیاری جس کی وجہ سے اس نے اس وقت سے پہلے ہی گوشہ نشینی اختیار

کرلی جب لوگوں کی بے اعتنائی سے یہ ظاہر ہو جائے کہ اب گوشہ نشین ہونے کا وقت آگیا ہے۔

ناول میں وہ ہمارے سامنے اس وقت آتی ہے جب وہ گوشہ نشین ہو چکی ہے۔ وہ اپنے ایما پر اُن نومشق شاعروں کی محفل میں شرکت کرتی ہے جو کبھی کبھی اس کے پاس والے مکان میں جمع ہوتے ہیں۔ پہلے اس کی شاعری اور اس کے بعد اُس کی کہانی اُسی کی زبانی، دلکش مگر تصنع سے پاک، بے لاگ پیرایۂ بیان میں ہمارے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ اپنی کہانی بیان کرتے وقت امراؤ جان مختلف باتوں پر اپنے خیالات کا اظہار، اور اپنے آپ پر اور دوسروں پر تنقید بھی کرتی جاتی ہے۔

اُس کی تنقیدیں ہمیشہ معقول اور جچی تلی ہوتی ہیں لیکن زندگی کے بارے میں اس کے خیالات جدت پسند یا بہت گہرے نہیں ہوتے۔ ہر ایک نظامِ زندگی رفتہ رفتہ اپنے آپ ایک مخصوص فلسفہ کو جنم دیتا ہے اور عقل و حکمت کا پہلا ثمر ان کو ملتا ہے جو سب سے زیادہ یقینی طور پر سچائی کی حمایت کرتے ہیں اور اس فلسفہ کے پیچھے جو اصول کارفرما ہوتے ہیں ان کے برحق ہونے کو وضاحت سے بیان کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اسی (حکمت اور) عقلمندی کے علاوہ امراؤ جان کو اور کوئی آرزو نہیں۔ وہ اپنے غم کو بڑھا چڑھا کر بیان نہیں کرتی اور نہ وہ علم و آگہی، اخلاق و تمیز یا پاکبازی کا دعویٰ کرتی ہے۔ وہ تو ہر وقت بالکل ویسی ہی رہتی ہے جیسی کہ وہ اصل میں ہے۔ (وہ اپنی شخصیت پر پردے نہیں ڈالتی) اور ہم اس کے اس طرح بے نقاب ہونے سے ایسے مسحور رہتے ہیں کہ ہمارے دل میں کسی قسم کے شبہات یا اختلافات پیدا نہیں ہوتے۔

ہم تو اس وقت چونکتے ہیں جب آخری واقعات اور آخری اشعار برمحل پیش کر دیے جاتے ہیں، جب ہمارے سامنے پکی عمر کی عورت رہ جاتی ہے جس نے اپنے بارے میں سب کچھ بتا دیا ہے اور اب ہم کو جرأت آزما تبسم سے دیکھ رہی ہے۔ کیا ہم اس کی بات سمجھتے ہیں؟ کیا اس نے یہ خواہش کی ہے کہ اسے سمجھا جائے؟ وہ ہمدردی کی مستحق ہے یا معافی کی؟

یا وہ صرف یہ چاہتی ہے کہ اُس کے بہت سے خداداد اوصاف اور ہر قسم کی صورت حال سے عہدہ برآ ہونے اور بغیر کسی پچھتاوے اور رنج و ملال کی زندگی گذارنے کی صلاحیت کا اعتراف اور قدردانی کی جائے ؟ اس نے کتنے خلوص اور صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ کتنی ہی مرتبہ اُس نے ہمیں دعوت دی ہے کہ ہم اسے بُرا بھلا کہیں کیوں کہ وہ ہے ہی ایسی۔ اس کی شدید خواہش ہے کہ ہم اُس پردے کو نہ اُٹھائیں جو اُس نے نمایاں طور پر اپنی زندگی کی ساری غلاظت پر ڈال رکھا ہے۔ اس کی یہ خواہش تصنع اور بناوٹ سے اس قدر پاک ہے کہ یہ زیادتی بلکہ بد تہذیبی (اور اوچھاپن) ہوگا اگر ہم اُس پر کسی قسم کا اخلاقی فیصلہ صادر کرنے کی کوشش کریں۔ لیکن ایسی صورت میں ہمیں عظمت و وقار، طبعی پاک نفسی اور ماحول سے بے تعلق کے اس گہرے تاثر کو سمجھنا ہوگا جو وہ ہمارے دل پر قائم کرتی ہے۔ ایسی بے تعلقی جس نے نہ صرف زندگی کے نشیب و فراز سے نکلنے میں اس کی مدد کی ہے بلکہ جس میں بھرپور روحانی خوبی بھی شامل ہے۔

یہ بالکل واضح ہے کہ امراؤجان کوئی اینگلوسیکسن ہیروئن نہیں ہے جس کو کسی جانباز بانکے سورما کا انتظار ہو اور جو تکمیل آرزو کے لئے عشق اور عاشق کے سہارے کی محتاج ہو۔ وہ اس منزل سے کہیں آگے ہے۔ کسی بھی قسم کی اطاعت قبول کر لینا اب اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ وہ اچھی طرح جانتی ہے کہ دو آدمی روحانی کایا پلٹ یا تزکیۂ نفس کے کسی طریقے سے ایک نہیں بن سکتے اور اگر ایسا ممکن بھی ہوتا تو بھی وہ اسے قبول نہ کرتی۔ وہ تو صرف ایک آزاد اور خود مختار ہستی کی حیثیت ہی سے زندہ رہ سکتی ہے لیکن اس میں بہت سے خطرے ہوتے ہیں ـــــ ذاتی تحفظ، اپنی سماجی حیثیت برقرار رکھنا، بڑھتی ہوئی عمر کا پریشان کرنے والا خیال اور ناآسودہ خواہشوں کی خلش کی وجہ سے ملامت کر کر کے عمل پر اکسانے والا ضمیر۔ ان سب کا مقابلہ کیسے ہوگا ؟ کیا ہوگا اس زندگی کے خلا کا جو تن تنہا اور محض اپنے لئے ہی بسر کی جائے ؟ یہ عام اندیشے ہیں۔ بجائے خود شاید ان میں اصلیت نہ ہو لیکن یہ ایک

سے دوسرے تک مسلسل پہنچتے رہتے ہیں اور ایسی بیماری کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس سے کوئی نہیں بچ سکتا؛ صرف بہت سی اعلیٰ انسانی صفات کی قربانی کے ذریعہ ہی ان سے بچا جا سکتا ہے۔ "امراؤ جان اس کے لئے اچھی طرح تیار معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایسا کر سکتی ہے کیونکہ وہ خاصی محفوظ ہے، ایک تو اپنی قوت کی وجہ سے اور دوسرے اپنی کلچر (یا تہذیب) کی وجہ سے۔

اس کی قوت کا راز کیا ہے؟ میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ یقینی طور پر ہونے والا ہو اسے عقل کا تقاضہ سمجھ کر تسلیم کر لیا جائے۔ یہ وہی بات نہیں ہے جسے (عقیدۂ قضا وقدر یا) تقدیر پرستی کہتے ہیں اور جس کا مشرق کے لوگوں اور بالخصوص مسلمانوں پر اکثر و بیشتر اور بے سوچے سمجھے الزام لگا دیا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم میں بہت سے ایسے لوگ ہیں جو تقدیر کا ذکر کرتے رہتے ہیں لیکن ایک سرسری مطالعے ہی سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ ذکر و فکر محض ایک آڑ ہے جہالت، کاہلی یا صحیح کام نہ کرنے سے قطعی انکار کی۔ جو یقینی طور پر ہونے والا ہے اُسے امراؤ جان زندگی کے محدود مطالعہ کی بنیاد پر مبنی خوشی اور خوب سوچ سمجھ کر تسلیم کر لیتی ہے اور اُن جان لیوا دلدلوں میں جن میں وہ پھنسی ہوئی ہے لوگ اس کا بڑا سہارا بن جاتے ہیں۔ اسے (محبت و) رومان سے کوئی تعلق نہیں۔ اُسے انسانی جذبہ کی ناقابلِ اعتبار فراوانی سے بھی تعلق نہیں اور نہ اُن گمنام عوامل سے جو انسانی طور طریق متعین کرتے ہیں محبت اور شادی کی قربان گاہ پر اپنے آپ کو قربان کر دینے کی بجائے وہ بغیر کسی قصور ہی کے حالات کا شکار ہو جانے کو ترجیح دیتی ہے۔ وہ خوشی سے جرم کا اقبال کر لینا اور سحر زدہ عدالت سے اپنی معصومیت (اور بے گناہی) کا فیصلہ سن لینا بہتر سمجھتی ہے۔ بجائے اس کے کہ جوش میں آکر اپنے آپ کو لعنت ملامت کرنے لگے اور ایسی ناانصافی کے خلاف جو بہت کچھ اپنی ہی عائد کردہ ہے اُن لوگوں کے جہاد کی رہنمائی کرنے لگے جن کے بارے میں وہ جانتی ہے کہ خود ناانصاف ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ وہ اتنی مہذب ہے کہ اخلاقیات کے بارے میں جو کچھ عام طور پر کہا

جاتا ہے وہ اُسے قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی۔ جن چیزوں کی اُس کی نظر میں اہمیت ہے وہ ہیں ہم نشینی
اور تبادلۂ خیال۔ کئی کئی دن اور رات وہ بڑے شوق سے ایسے علمی مباحثہ کے لئے خیالات یکاتی
رہے گی جو بہت ممکن ہے کہ پانچ منٹ یا اس سے بھی کم وقت میں ختم ہو جائے۔ جس چیز کی اس کو
لوگوں سے طلب ہے وہ قدر دانی یا محبت نہیں ہے۔ وہ ان دونوں کو شبہ کی نظر سے دیکھتی
ہے اور انھیں اتنا قابل قدر نہیں سمجھتی جتنا کہ عام طور پر انھیں سمجھا جاتا ہے وہ انھیں رائج الوقت
سکہ کی طرح تسلیم نہیں کر لیتی جب تک کہ اس پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ ان کے پیچھے واقعی ذہانت،
نکتہ رسی اور اُس کی اپنی جیسی مہذب قوت اظہار بھی موجود ہے۔ وہ کسی کو اپنے برابر کا نہیں پاتی۔
نہ اُسے اس کی تلاش ہے لیکن وہ اُن لوگوں کی آزمائش کے لئے تیار رہتی ہے جنھیں آزمائش
کی خواہش ہوتی ہے۔ آخرکار وہ ہم کو یہ یقین دلا دیتی ہے کہ وہ جیت گئی اور کلچر کی بہت سی
تعریفوں میں سے کم از کم ایک تعریف ضرور صحیح ہے اور وہ ہے خود اس کی اپنی کی ہوئی
تعریف یعنی کلچر کا تعلق دماغ سے ہے جو آزادانہ (بغیر کسی تعصب کے) ساری دنیا کا جائزہ
لیتا ہے — دنیا جس میں پاکدامنی ترغیبِ گناہ کی قید میں ہے اور کفارہ گناہ کے اشارۂ چشم و
ابرو کا منتظر!

(یہ مضمون انگریزی میں اکتوبر ۱۹۵۹ء میں آل انڈیا ریڈیو دہلی سے نشر کیا گیا تھا)

عبداللطیف اعظمی

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

امت مسلمہ کی رہنمائی حضرت عمرؓ کی تعلیمات میں

از مولانا محمد تقی امینی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۱۰۴ صفحات، غیر مجلد، قیمت: دو روپے۔ تاریخ اشاعت: نومبر ۶۲ء

ملنے کا پتہ: ادارۂ "احتساب" - امینی منزل، دودھ پور روڈ - علی گڑھ (یوپی)

مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ اسلامی نظام میں اتنی گنجائش اور لچک ہے کہ وہ زمانے کی تبدیلیوں اور انقلابات کا ساتھ دے سکتا ہے، مگر جب مسلمانوں کے کسی مخصوص معاملے میں کسی تبدیلی یا اصلاح کا سوال اٹھتا ہے تو عام طور پر علماء اس کے لئے تیار نہیں ہوتے۔ مسلم پرسنل لا اس کی بہترین مثال ہے۔ زیر تبصرہ مختصر کتاب کے فاضل مصنف نے متعدد مضامین لکھے ہیں، جن میں انھوں نے قرآن وسنت کی روشنی میں یہ ثابت کیا ہے کہ اگر غور و خوض، عقل و تدبر اور تفقہ و بصیرت سے کام لیا جائے تو مسلمانوں کے بہت سے سماجی، سیاسی، اقتصادی اور مذہبی مسائل کو زمانے کے تقاضوں کے مطابق حل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف لکھتے ہیں:

"اسلام جامد مذہب نہیں ہے بلکہ اس کے احکام میں وقتی و ہنگامی حالات کی رعایت موجود ہے، جس کے بغیر نہ کوئی مذہب اپنی "توانائی" برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ کوئی نظام اپنی زندگی کا جواز مہیا کر سکتا ہے۔" (ص ۹۴)

اس مختصر کتاب کے مولف مولانا امینی نہ تو جدید تعلیم یافتہ حضرات کے خیالات سے متفق ہیں اور نہ علمائے کرام کے طرز فکر اور رہنمائی سے۔ چنانچہ "عرض حال" میں لکھتے ہیں:

"جدید زمانے میں امت مسلمہ کی رہنمائی کا مسئلہ نہایت مشکل بن گیا ہے۔ مذہب کی نمایندگی جس طرح ہو رہی ہے توقع نہیں کہ اس کے ذریعہ کسی تعمیری انقلاب کی رہنمائی ہوسکے۔ اسی طرح مذہب سے ہٹ کر جس قسم کی سطحی ذہنیت پرورش پا رہی ہے وہ تعمیر کی بجائے تخریب کی طرف زیادہ مائل ہے۔"

موصوف کا خیال ہے کہ حضرت عمرؓ کی زندگی اور فیصلوں میں ایسی مثالیں کثرت سے ہیں، جن سے آج چودہ سو سال گذرنے کے بعد بھی، رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ اس کی ایک اہم اور بڑی وجہ غالبًا یہ ہوگی کہ حضرت عمرؓ نے بہت سے معاملات میں حالات اور زمانے کا لحاظ رکھا ہے، مثلاً قرآن حکیم میں کتابیہ (اہل کتاب) عورت سے نکاح کی اجازت ہے، مگر حضرت عمرؓ نے ممانعت کردی۔ (ص۹۴) یا اگر کوئی شخص بہ یک وقت تین طلاقیں دے تو حدیث کی رو سے تین طلاقیں پڑجائیں گی، مگر حضرت عمرؓ ان کو صرف ایک قرار دیتے تھے۔ (ص۹۵) یا قرآن مجید میں چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کا عام حکم ہے، مگر حضرت عمرؓ نے بیت المال کی ایک چوری اور ایک خادم کی چوری کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا، اسی طرح ایک ضرورت مند نے ایک اونٹ چرایا تو اس کو بھی یہ کہکر معاف کردیا: "میں دیکھتا ہوں کہ تم ان کو بھوکا رکھتے ہو" (ص۹۶) ایسی ہی اور بہت سی مثالیں اس مختصر کتاب میں مل جائیں گی۔

امید ہے کہ مولانا امینی کی یہ قابل تعریف کوشش کامیاب ہوگی اور کتاب قبول عام حاصل کرے گی۔

دنیا اسلام سے پہلے، اسلام کے بعد — از مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۱۲۸ صفحات، مجلد، قیمت: پونے دو روپے۔ تاریخ طباعت: اگست ۱۹۶۶ء

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵-۱۱۰۰

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، اس مختصر کتاب میں اسلام سے پہلے اور اسلام کے بعد کے

حالات پر مختصراً روشنی ڈالی گئی ہے اور آخر میں ۔۔۔ ۱۱۳ سے ۱۲۸ صفحات میں ۔۔ آنحضرت صلعم کی سیرت پاک کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف کا روشن خیال علماء اور اچھے مصنفین میں شمار ہوتا ہے۔ کتاب اپنے اختصار کے باوجود بہت مفید اور قابل مطالعہ ہے۔ بڑا اچھا ہو اگر اسے اسلامی اسکولوں کے نصاب تعلیم میں شامل کر لیا جائے۔

افسوس کہ بعض آیات پر اعراب نہیں دیا گیا ہے جس کی وجہ سے انھیں سوائے حافظ اور عربی داں کے کوئی صحیح نہیں پڑھ سکتا۔ ان کی کتابت میں بھی پوری احتیاط نہیں برتی گئی ہے۔ مثلاً صفحہ ۶۸ پر "ادع" میں دال، رے معلوم ہوتی ہے، بالکل اسی طرح لکھی گئی ہے، جس طرح اسی آیت کی دوسری سطر میں "ربک" میں رے ہے۔ اسی آیت کی تیسری سطر میں "والموعظۃ" میں عین صاف نہیں ہے اور چوتھی سطر میں "جادلھم" میں لام پر نکتہ ہونے کی وجہ سے نون ہو گیا ہے۔ اسی طرح اگلے صفحہ پر ۔۔ ص ۶۹ پر ۔۔ "خلا" کی "خ" "ح" ہو گئی ہے۔ ان معمولی فروگذاشتوں سے قطع نظر کتاب اس لائق ہے کہ تمام مسلمان بچوں اور بچیوں کو پڑھایا جائے۔

عربی شاعری کے جدید رجحانات

از ڈاکٹر سید احتشام احمد ندوی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$ ، حجم ۱۱۲ صفحات ، مجلد مع گرد پوش ، قیمت : تین روپے

سال اشاعت : ۱۹۶۹ء ، ملنے کا پتہ : فیض المصنفین ۔ تری پتی (آندھرا پردیش)

عربی ادب پر اردو میں کچھ کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر ان میں سے بعض اہم کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہیں، مگر جہاں تک مجھے معلوم ہے، جدید رجحانات و خیالات پر کوئی قابل ذکر کام اب تک نہیں ہوا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اگرچہ بہت مختصر ہے، مگر پھر بھی، بقول فاضل مصنف "ان صفحات میں ان بنیادی رجحانات کی نشان دہی کی گئی ہے جن کے گرد جدید عربی شاعری گھومتی ہے یا جن کو عربی شاعری کے بنیادی عناصر سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔" (دیباچہ، صفحہ ۵)

اس کتاب میں جدید شاعری کے اہم موضوعات کے علاوہ ان تحریکوں پر بھی بحث و گفتگو کی گئی ہے جو مغربی اثرات کی بنا پر پیدا ہوئیں۔ جدید رجحانات کے پس منظر پر روشنی ڈالتے ہوئے، فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ:

"مغربی تہذیب و تمدن کے اثرات نے عربوں کے فکری و عملی جمود پر ضرب کاری لگائی اور انھیں فکر و فن کے نئے آفاق دکھائے۔ جدید عرب شعراء کے افکار میں جو تجدد پیدا ہوا، اس کا اصل منبع یورپ ہے، جس نے عربوں میں اپنی قومی انفرادیت کا نشہ پیدا کیا... جدید مغربی تعلیم کی اشاعت اور قومیت کے شعور نے مصر، شام اور عراق میں ادباء و شعراء کے اندر سیاسی، تہذیبی اور تعلیمی ترقی و بیداری کے لئے ایک برقی لہر پیدا کر دی۔" (ص)

کتاب مختصر ہے، مگر موضوع اہم اور کام اچھا ہے، لیکن مزید توجہ اور محنت کی ضرورت تھی۔ فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ عربوں میں جدید میلانات و رجحانات پیدا ہوئے ان کا آغاز مصر پر نپولین کے قبضے سے ہوا، اس کے بعد محمد علی اور اسمٰعیل کے دورِ حکومت میں ان میں اور اضافہ ہوا۔ "پھر جب انگریزوں کا نفوذ بڑھا تو عربوں میں علمی و تہذیبی سرگرمیاں بھی بڑھتی گئیں۔۔۔ اب عربوں نے انگریزی ادب سے استفادہ شروع کر دیا۔ اس طرح انگریزی و فرانسیسی دونوں ادبوں کا بہت اہم حصہ عربوں نے اپنی زبان میں منتقل کر دیا اور عربوں کی شاعری و ادب کو ایک نئی زندگی ملی" (ص۱۲) فاضل مصنف نے نپولین کے حملے کا سنہ تو دیدیا ہے، مگر اس کتاب کے قاری کو یہ نہیں معلوم کہ محمد علی اور اسمٰعیل کا دورِ حکومت اور انگریزوں کا اثر و نفوذ کب شروع ہوا۔ اس کتاب کے مطالعے سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ فاضل مصنف نے بہت اہتمام کے ساتھ تاریخوں سے پرہیز کیا ہے، حالانکہ ہندوستانی قارئین کے لئے، بالخصوص غیر عربی دانوں کے لئے، ضروری تھا کہ مختلف رجحانات کے آغاز کا زمانہ بھی دیدیا جاتا اور بہت اچھا ہوتا اگر اہم شعراء کا عہد بھی۔ پوری کتاب میں صرف چند جگہوں پر تاریخ کے حوالے دیے گئے ہیں، پھر بھی ایک جگہ تضاد پیدا ہو گیا ہے۔ فاضل مصنف نے لکھا ہے کہ عربی

ادب میں نئے رجحانات کی ابتدا نپولین کے مصر پر قبضے کے بعد ہوئی اور مصر پر نپولین کا حملہ ۱۷۹۸ء میں ہوا (ص۸)، دوسری جگہ صفحہ ۷۶ پر تمثیلی شاعری کے باب میں لکھتے ہیں کہ: "مغربی ادب (مغربی ادب) کی واقفیت سے عربوں نے فن ڈرامے کی طرف توجہ کی، چنانچہ خلیل الیازجی نے "المروۃ والوفاء" کے نام سے ایک ہزار اشعار پر مشتمل ایک تمثیل ۱۷۵۶ء میں پیش کی" گویا نپولین کے حملے سے ۴۲ سال پہلے عربی ادب میں تمثیلی شاعری شروع ہوگئی۔ ایسی صورت میں یا تو پہلا بیان یا پہلا سنہ غلط ہے یا دوسرا سنہ۔

احتشام صاحب سے مجھے شکایت ہے، جس کا زبانی اظہار بھی کرچکا ہوں کہ وہ مضامین اور کتابوں کی اشاعت میں عجلت سے کام لیتے ہیں، جس کی وجہ سے زبان و بیان کی بہت سی کمزوریاں اور بعض غلطیاں رہ جاتی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب میں ایک عربی تنقید نگار کے حوالے سے لکھا گیا ہے کہ: "جب ہم شعرائے مہجر پر نظر کرتے ہیں کہ (؟ تو) ہم کو ان کے یہاں زبان کی کمزوری نظر آتی ہے، کبھی اتفاقاً نحوی و صرفی غلطیاں بھی مل جاتی ہیں" (ص۵۵) بالکل یہی حال خود مصنف کا بھی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں: "یورپ کی جدید بے شمار کتابوں..." (ص۱) "بے شمار" کو مقدم ہونا چاہئے اور "جدید" کو موخر۔ "معنوی امور میں تقلید بہت طویل العرشے ہے جس کی جڑیں بہت مضبوط ہوتی ہیں" (ص۲۰)"۔ اس کا طرز فکر اس گروہ سے قطعاً الگ تھا جو "ازہر" کی زیر تربیت رہ کر زندگی کے میدان میں آتا تھا" (ص۵۸) ان شعراء نے اکثر تاریخی ڈرامے یا رزمیہ لکھا ہے" (ص۴۶) "شعراء" اور "ڈرامے" کی مناسبت سے "رزمیہ" اسم جمع ہے، اس لیے فعل جمع ہونا چاہیے۔ شوقی نے "دول العرب" اور "عظماء الاسلام" کے نام سے ڈرامہ لکھا ہے" (ص۶۶) ڈرامے دو ہیں اس لیے ہونا چاہیے "ڈرامے لکھے ہیں"۔ حسب ذیل جملہ تو بالکل ہی سمجھ میں نہیں آیا:

"تیسرے اور چوتھے جزیا ایکٹ میں حضور کی موت کے فرش پر ہوتے ہیں اور حضرت اسامہ بن زید کے سریہ کا بیان ہے اور یہیں ڈرامہ ختم ہوجاتا ہے" (ص۶۷)

جامعہ کے اسی شمارے میں فاضل مصنف کا ایک مضمون شریک اشاعت ہے، جس میں موصوف

نے ترجمے اور اصطلاح سازی کے وقت عربی الفاظ کے انتخاب کا مشورہ دیا ہے۔ اسی خیال کے پیش نظر زیر تبصرہ کتاب میں عربی الفاظ کا استعمال بڑی کثرت سے کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے عبارت کی سلاست اور اس کا حسن باقی نہیں رہا۔ مثلاً ایک باب کا عنوان ہے "مہجری شاعری"۔ اردو میں مہاجر کا لفظ رائج اور مقبول ہے اس کے ہوتے ہوئے مہجری جیسے غریب لفظ کا استعمال کچھ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ اس کے بجائے "مہاجروں کی شاعری" لکھا جا سکتا تھا۔ اسی طرح "شعرائے مہجر" (صـ۵۵) کے بجائے "مہاجر شعراء" زیادہ رواں اور سلیس ہے۔ ایک اقتباس میں (صـ۵۵) "مالوف الفاظ" ہے۔ غالباً عربی کی عبارت میں "مالوف" رہا ہوگا، جس کے لیے اردو میں مروج یا رائج یا مقبول زیادہ مناسب ہے۔ ایک شعر کا ترجمہ ہے: "اگر امید کے دھوکے نہ ہوتے تو ہم نفسوں کو موت کے سپرد کر دیتے۔" (صـ۸۲) عربی میں "نفوس" ہے جس کا ترجمہ میرے خیال میں "جانوں" زیادہ مناسب تھا۔ صفحہ ۲۷ پر بھی اسی شعر کا ترجمہ ہے، مگر یہاں "نفسوں" سے پہلے "اپنے" کا اضافہ کر دیا گیا ہے (ہم اپنے نفسوں کو) اس کی وجہ سے خرابت کچھ دور ہوگئی۔ "ہم نفسوں" کو پہلے "ہم نفساں" سمجھا تھا۔ عربی کا ایک مصرعہ ہے: "نرجع مجدنا ونغز مصرا"، جس کا ترجمہ کیا گیا ہے: "تاکہ ہم اپنے مجد کو واپس لائیں۔" (صـ۳۱) میں نے "مجد و شرافت" تو پڑھا اور سنا ہے، مگر یاد نہیں پڑتا کہ صرف "مجد" سنا یا پڑھا ہو۔ ایک اور شعر کا ترجمہ ہے:

"کھڑے ہو جاؤ علم کے لیے اور اس کو خوب حاصل کرو، قریب ہے
کہ علم رسول بن جائے۔" (صـ۳۳)

اردو میں رسول ایک مخصوص معنے میں استعمال ہوتا ہے اس لئے اس کا ترجمہ ضروری تھا۔

ایک شعر ہے:

ناس ولکن لا انیس لهم ۔۔۔ ومدینة لکنها قفر

اولاً یہ شعر غلط چھپا ہے۔ پہلے مصرعہ میں "لا" کتابت سے رہ گیا ہے، دوسرے "انیس" کا ترجمہ "مانوس" کیا گیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ اردو میں انیس بھی بولتے اور لکھتے ہیں، مگر اس

کے لئے بہت اچھا لفظ ہے مونس وغم خوار، ہمدم بھی چل جائے گا۔ ایک باب کا عنوان ہے:
"تحریک واقعیت"۔ اردو میں "حقیقت پسندی" کی اصطلاح رائج اور مقبول ہے۔ میرے خیال
میں "واقعیت" سے "حقیقت پسندی" زیادہ بہتر ہے۔ غرض اس طرح کی خامیاں بے شمار
ہیں۔ مگر اس سے زیادہ افسوسناک بات یہ ہے کہ ترجموں میں صحت کا بھی پورا لحاظ
نہیں رکھا گیا ہے۔ صرف ایک مثال پیش کروں گا۔ صفحہ ۳۶ پر ایک شعر ہے:

ابيت جوار ها ارضاً
بغير الذل لا ترحني

اس کا ترجمہ ملاحظہ ہو: "میں اپنے گاؤں میں گزر کر رہا ہوں کہ اس زمین میں ذلت کے بغیر
چارہ نہیں۔" مجھے یقین ہے کہ خود فاضل مصنف اس ترجمے پر غور کریں گے تو محسوس کریں گے
کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں ہے۔

اس کتاب کے بارے میں میں نے جو کچھ لکھا ہے، صرف اس لیے لکھا ہے کہ ڈاکٹر
احتشام صاحب میں لکھنے کی بہت عمدہ صلاحیت ہے اور عربی ادب کے مختلف پہلوؤں پر
لکھنے کا ان کو پورا پورا حق حاصل ہے، لیکن اگر وہ عجلت سے کام نہ لیں اور لکھنے کے بعد
ذرا توجہ کے ساتھ مسودے پر نظر ثانی کر لیا کریں تو مجھے امید ہے کہ کسی تبصرہ نگار کو کچھ لکھنے
کا موقع نہیں ملے گا۔

جامعہ

جلد ۶۸ | بابت ماہ اکتوبر سنہ ۱۹۷۳ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب — ڈاکٹر سید عابد حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ — ضیاء الحسن فاروقی

مدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرح چندہ :

ہندوستان — سالانہ : چھ روپے

فی پرچہ : پچاس پیسے

بیرون ہند — سالانہ : ایک پونڈ یا تین امریکن ڈالر

خط وکتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر : عبداللطیف اعظمی ● مطبوعہ : یونین پریس دہلی ● صرف ٹائیٹل : دیال پریس دہلی

شذرات

پروفیسر محمد مجیب صاحب کی مدت کار بحیثیت شیخ الجامعہ ۸ راکتوبر کو ختم ہو جائے گی، اس لیے جامعہ کے قاعدے کے مطابق، پروفیسر ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب کا شیخ الجامعہ کی حیثیت سے پانچ سال کے لئے تقرر عمل میں آیا ہے۔ موصوف اس وقت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ لسانیات کے پروفیسر اور صدر کی حیثیت سے کام کر رہے ہیں۔ انھوں نے اس عہدے کو قبول فرما لیا ہے۔ ہمارے نئے شیخ الجامعہ مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے بھتیجے ہیں، یکم جنوری ۱۹۱۹ء کو قائم گنج میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم جامعہ ملیہ میں حاصل کی۔ اس کے بعد دہلی یونیورسٹی سے بی اے کیا، پھر علی گڑھ سے اردو میں ایم اے اور پی ایچ ڈی اور پیرس سے لسانیات میں ڈی لٹ۔ درس و تدریس کا آغاز علی گڑھ سے ہوا، کچھ عرصے کے بعد شعبۂ اردو کے پروفیسر اور صدر کی حیثیت سے جامعہ عثمانیہ حیدرآباد تشریف لے گئے اور جب علی گڑھ میں لسانیات کا شعبہ قائم ہوا تو اس کے پروفیسر اور صدر ہو کر اپنی مادر علمی میں دوبارہ واپس آ گئے۔

پروفیسر مسعود حسین صاحب کا اردو کے بلند ترین ادیبوں اور مصنفوں میں شمار ہوتا ہے، موصوف کی اہم کتابیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ تاریخ زبان اردو (مطبوعہ: ۱۹۴۹ء)

۲۔ اردو زبان و ادب (مطبوعہ: ۱۹۴۹ء)

۳۔ دونیم (مجموعۂ کلام ۔ مطبوعہ : ۱۹۵۶ء)

۴۔ قصۂ مہر افروز و دلبر (مصنفہ : عیسوی خاں بہادر ، مطبوعہ : ۱۹۶۶ء)

اس کتاب کا ہندی ایڈیشن بھی شائع ہوا ہے ۔

۵۔ اردو کا المیہ (مطبوعہ : ۱۹۷۳ء)

ان کے علاوہ ہندی میں "روپ بنگال" کے نام سے ۱۹۵۶ء میں نظموں کا ایک مجموعہ اور انگریزی میں A Phonotic and Phonological Study of Words in Urdu کے عنوان سے ۱۹۵۴ء میں ایک کتاب شائع ہوئی ہے ۔

۵۹ - ۱۹۵۸ء میں ایسوسی ایشن آف ایشین اسٹڈیز امریکہ کے سینیر ریسرچ فیلو اور ۶۰ - ۱۹۵۹ء میں کیلیفورنیا یونیورسٹی کے وزیٹنگ اسسٹنٹ پروفیسر رہ چکے ہیں ، اور اس وقت ساہتیہ اکیڈمی (نئی دہلی) کے ممبر اور جامعہ اردو (علی گڑھ) کے شیخ الجامعہ ہیں ۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب نے ، جو ذاکر صاحب مرحوم کے چھوٹے بھائی اور پروفیسر مسعود صاحب کے چچا ہیں ، مسلم یونیورسٹی کی پرو وائس چانسلری کے زمانہ میں علی گڑھ سے ایک سہ ماہی رسالہ "فکر و نظر" جاری کیا تھا ، آج کل مسعود خاں صاحب اس کے اڈیٹر ہیں ۔

پروفیسر مسعود حسین خاں صاحب اب اس درسگاہ کے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے ہیں جہاں موصوف کی تعلیم و تربیت کی بنیاد پڑی تھی ۔ موصوف جامعہ کی ان روایات سے نہ صرف پوری طرح واقف ہیں بلکہ دل سے قدر داں بھی ہیں ، جنھیں ڈاکٹر ذاکر حسین ، پروفیسر محمد مجیب ، ڈاکٹر سید عابد حسین اور دوسرے اساتذہ نے قائم کیا اور فروغ دیا ۔ امید ہے کہ ڈاکٹر مسعود حسین خاں کی رہنمائی میں اسے نیا عزم ، نیا حوصلہ اور نئی زندگی ملے گی ۔ ہم ماہنامہ جامعہ کی طرف سے موصوف کا پرجوش اور پرخلوص خیر مقدم کرتے ہیں اور ان کی خدمت میں ہدیۂ تبریک پیش

کرتے ہیں۔

اردو کے نامور ادیب جناب سجاد ظہیر صاحب کا کوئی ۶۷ سال کی عمر میں انتقال ہوگیا موصوف ہندوستان میں ترقی پسند تحریک کے بانیوں اور کمیونسٹ پارٹی کے مشہور رہنماؤں میں سے تھے۔ اگرچہ سیاست سے بھی ان کا گہرا تعلق تھا، مگر ان کی تمام سرگرمیوں کا اصل مرکز زبان وادب تھا شروع میں ان کی جدوجہد کا میدان عمل صرف ہندوستانی زبان وادب تک محدود تھا، مگر آزادی کے بعد سے افریقہ و ایشیا کے زبان وادب تک وسیع ہوگیا اور بالآخر اسی کی خدمت اور رہنمائی میں اپنی جان نثار کردی۔ موصوف افرو ایشیائی ادیبوں کی کانفرنس میں شرکت کے لئے قازقستان کی راجدھانی الماآتا تشریف لے گئے تھے، جہاں ۵ ستمبر کو دل کا دورہ اٹھا اور ڈاکٹروں کی تمام کوششوں کے باوجود ۱۳ ستمبر کو انتقال ہوگیا۔ ۱۵ کی صبح کو میت آئی اور اسی روز دوپہر کے وقت جامعہ ملیہ میں نماز جنازہ پڑھی گئی اور اس جگہ جہاں ڈاکٹر انصاری، بریگیڈیر عثمان، پروفیسر ہمایوں کبیر اور خواجہ غلام السیدین وغیرہ دفن ہیں، سپرد خاک کئے گئے۔

مرحوم سجاد ظہیر، جو اپنے ساتھیوں اور دوستوں میں بنے بھائی کے نام سے مشہور تھے، اردو کے جید ادیب تھے۔ "انگارے" کی اشاعت سے ان کی شہرت کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد انھوں نے بہت کچھ لکھا۔ مگر ان کی تین کتابوں نے خاص طور پر بڑی شہرت پائی: لندن کی ایک رات، روشنائی اور ذکر حافظ۔ اول الذکر اوسط درجے کا ناول ہے۔ دوسری کتاب میں ترقی پسند تحریک کا جائزہ لیا گیا ہے، چونکہ خود سجاد ظہیر صاحب اس تحریک کے ممتاز بانیوں میں سے ہیں، اس لئے اس جائزے کی بڑی اہمیت ہے۔ "ذکر حافظ" میں اشعار کے انتخاب اور ترجمے سے ان کے حسن ذوق اور فارسی زبان وادب پر ان کے عبور کا پتہ چلتا ہے۔ ان کے ایک ہم عصر اور کسی زمانے میں ہم سفر، حیات اللہ انصاری کے بقول "انتخاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ سجاد ظہیر ترقی پسند ادب کے حلقے کے باہر کتنے صاحب ذوق

تھے۔" لیکن مرحوم کا سب سے بڑا اور قابل قدر کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ایسے پرجوش اور مخلص ادیب پیدا کئے جو ترقی پسند تحریک کے مقصد اور مطمح نظر کے مطابق کام کرتے رہیں گے اور ان کے جلائے ہوئے چراغ کو بجھنے نہیں دیں گے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عام طور پر ترقی پسند اپنے عقیدے میں انتہا پسند اور اپنے رویے و اظہار خیال میں بے لچک ہوتے ہیں اور اگر کوئی ترقی پسند کمیونسٹ بھی ہو تو کیا کہنا! مگر سجاد ظہیر کی زندگی اور شخصیت کی دلکشی سے یہ ثابت ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ مرحوم کے ہم عصروں کا بیان ہے جن میں غیر ترقی پسند اور ان کے ادبی مخالفین بھی شامل ہیں کہ ان میں توازن اور اعتدال تھا اور سخت سے سخت مخالفت کے موقع پر بھی نرمی اور شرافت کا برتاؤ کرتے تھے۔ مرحوم کے ایک سیاسی رفیق ہیرن مکرجی نے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ "ہم ایک ایسے شخص سے محروم ہو گئے جو شعلہ بھی تھا اور شبنم بھی۔" ممکن ہے کبھی شعلہ رہے ہوں، میں نے انھیں بہت قریب سے آزادی کے بعد دیکھا ہے، مجھے تو وہ شبنم ہی شبنم لگے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ادیبوں میں وہ خاص طور پر ترقی پسند ادیبوں میں بہت ہر دلعزیز تھے، اگر آخری دور میں خود ان کے حلقے میں ان کی مخالفت بہت بڑھ گئی تھی۔ مگر وہ بڑے صبر و تحمل کے ساتھ سخت سے سخت اعتراضات سنتے رہتے اور جواب دیتے تو اس میں ذرا بھی ناگواری اور تلخی نہ ہوتی۔ ان کی یہی خصوصیت تھی جس کی وجہ سے ان کی محبوبیت اور ہر دلعزیزی میں اس وقت بھی فرق نہیں آیا جب ترقی پسند تحریک پہلے جیسی مقبولیت کھو چکی ہے۔ آج جب وہ ہم میں نہیں رہے، ان کی یہ خصوصیات بڑی شدت سے یاد آ رہی ہیں۔ امید ہے ان کے دوست احباب اور ترقی پسند مصنفین ان کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کریں گے۔ ہم ماہنامہ جامعہ کی طرف سے مرحوم کی رفیقہ حیات رضیہ آپا کی خدمت میں اور ان کی صاحبزادیوں، ان کے بھائیوں اور دیگر متعلقین کی خدمت میں اپنی پر خلوص تعزیت پیش کرتے ہیں۔ خدا انھیں صبر جمیل عطا فرمائے۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی

تصوّف اور عہدِ ملوکیت

(۲)

تصوف جب اس احساس خودی یا احساس ذات کو جس کی اساس مادہ پرستانہ ہوتی ہے عرفان ذات میں بدل دیتا ہے اور مادی تقاضوں کی نفی کر دیتا ہے تو انسان کے فکر و عمل کے دائرہ کا مرکزی نقطہ ہی بدل جاتا ہے اور یہ تبدیلی انسانی اخلاق و اعمال کی مختلف جہتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ آدمی کی نگاہ میں تمام انسان برابر ہوتے ہیں، سب کا حق یکساں اور اس کے اپنے حق سے زیادہ ہو جاتا ہے، اس کی نگاہ انسانیت کو مختلف خانوں میں رکھ کر دیکھنے کے بجائے وحدت و اخوت کے رشتے میں منسلک کر کے دیکھتی ہے۔ وہ مادی اغراض اور دنیاوی مقاصد کے پیچ و پیچاک میں الجھ کر رہ جانے کو اپنی اخلاقی برتری اور روحانی بلندی کی راہ کا طلسم تصور کرتا ہے اور زر و گوہر کے خزینوں کو خزف ریزوں سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں دیتا، مذہب بھی یہی چاہتا ہے وہاں بھی دنیا کو دین پر ترجیح حاصل نہیں اور اس اعتبار سے مذہب و تصوف میں دوئی کا رشتہ نہیں یگانگت کا تعلق ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کبھی کبھی اہل مذہب ریاست و امارت یا مادی اغراض کے تحت قائم کئے ہوئے دوسرے اداروں سے وابستہ ہو کر اپنی اس منزل مراد کی طرف سفر کرنے سے محروم رہ گئے ہوں۔ ملوکیت کے دور میں، انسانی رشتوں کا جو احترام، اخلاقی ضوابط کی پابندی کا جو تصور، مادی مفادات کی طرف سے بے نیازی

ذات اور رنگ ونسل کی تقسیم سے جو انکار اہلِ تصوف کی زندگی میں عملی طور پر ملتا ہے وہ ان اداروں میں نہیں ملتا جو ریاستی سطح پر مذہب کی نمائندگی کے دعوے دار ہیں۔

عہدِ وسطیٰ میں سلاطین و امرا کے جابرانہ تسلط اور ظلم وستم کے خلاف مسلح بغاوتیں اور خونی سازشیں آئے دن ہوتی رہتی تھیں لیکن ان کا مقصد اس نظامِ استبداد کو ختم کرنا نہیں بلکہ اس پر تصرف حاصل کرنا ہوتا تھا۔ اب نتیجہ میں تخت ملے یا تختہ بات وہیں کی وہیں رہتی تھی۔ عشق نے آدابِ خود آگاہی سکھا کر غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی کے دفتر کھول دیے لیکن شاہی اور غلامی کا فرق اپنی جگہ پر رہا۔

اس دورِ جاہ وجلال اور عہدِ نصرت واقبال میں انسان کی پناہ گاہیں دربار نہیں خانقاہیں ہیں، جہاں امیر غریب کی کوئی تفریق اور اسود واحمر میں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا تھا جہاں مذہب وملت کی تمیز اٹھا دی گئی تھی۔ جہاں سب اپنے ہیں، سب برابر تھے، اس کوچہ میں موجِ خوں سر سے گذرتی ہے مگر پائے استقلال میں جنبش نہیں آتی اور آستانِ یار سے اٹھنا تو کیا کوئی سر اُٹھانا گوارا نہیں کرتا۔ دولت وثروت کے ڈھیر تو نظر آتے ہیں لیکن نگاہِ امتیاز میں انھیں پرِ کاہ کے برابر بھی جگہ نہیں ملتی۔

حق گوئی وبیباکی، صداقت جوئی وصدق آئینی صرف اس صورت میں ممکن ہے جب آدمی علائق سے آزاد اور خلائق کی خوشنودی کے خیال سے بے پرواہ ہو جائے، دنیاوی مصلحتیں آدمی کو قدم قدم پر روکتی اور مال وجاہ کی خواہشیں اُسے نفس نفس پر ٹوکتی ہیں۔ لیکن آدمی جب ان زنجیروں کو توڑ دیتا ہے تو پھر اُسے حق کی جستجو اور حق کے اظہار سے کوئی نہیں روک سکتا۔ وہ موت کو بھی راہِ حق میں اپنے لیے موت نہیں زندگی تصور کرتا ہے۔

کُشتگانِ خنجرِ تسلیم را
ہر زماں از غیب جانِ دیگر است

بادشاہانِ وقت اور سلاطینِ عہد اگر کسی انسان کے سامنے سر جھکاتے تھے تو وہ یہی

درویشان راہ خدا اور صوفیائے باصفا ہوتے تھے اور یہ محض اس لئے کہ ان کے روحانی مراتب بادشاہوں سے زیادہ بلند تھے اور بادشاہوں کے بخشے ہوئے خطابات و اعزازات اور ان کی نذر کی ہوئی دولت و ثروت کی انھیں بالکل پرواہ نہ تھی اور یہ خدا کی کارسازی اور اس کی رحمت پر اعتبار اور اس منزل صدق و یقین میں استقامت و قیام کا لازمی نتیجہ ہونا چاہیئے تھا کہ وہ سلاطین و امرا کی صحبت اور دولت و ثروت کی طلب کو اپنے لئے ننگ و عار تصور کریں۔

صوفیاء اور فقراء کے حالات میں اس طرح کی مثالیں عام طور پر مل جاتی ہیں کہ انھوں نے امراء و سلاطین کی صحبت سے دانستہ گریز کیا اور کسی بھی حیثیت میں اہل دولت کی خوشامد طلبی کو اپنے لئے ننگ و عار تصور کیا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ (جو اکابر صوفیا میں گل سرسبد کی حیثیت رکھتے ہیں) کے بارہ میں روایت ہے کہ آپ شاہان وقت کی طرف سے کوئی تحفہ یا ہدیہ قبول نہیں فرماتے تھے ان کے علاوہ اگر کوئی شخص تحفہ لاتا تو آپ اسے قبول فرما لیتے تھے اور اسی وقت حاضرین میں تقسیم فرما دیتے تھے۔ ایک بار خلیفہ وقت المستنجد باللہ نے حاضر خدمت ہو کر اشرفیوں کے دو توڑے پیش کئے حسب معمول آپ نے انکار فرمایا جب خلیفہ کی طرف سے اصرار ہوا تو آپ نے اشرفیوں کا ایک توڑا دائیں ہاتھ میں اور ایک بائیں ہاتھ میں لیا اور دونوں کو دبایا تو ان سے خون ٹپکنے لگا۔ یہ دیکھ کر خلیفہ کا دل لرز اٹھا اور مارے خوف کے اس پر بیہوشی چھا گئی۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل اللہ ارباب دولت کی صحبت سے کیوں گریز کرتے تھے اور کیوں ان کے دیئے ہوئے تحائف کو قبول نہیں فرماتے تھے۔ دولت و ثروت کی اس افراط کے ساتھ کتنے کشت و خون، کتنے مظالم اور تباہ کاریاں، کتنے استحصالی طریقوں اور جبر و استبداد کی کہانیاں وابستہ ہوتی تھیں۔ اسے جانتے پہچانتے سب ہیں لیکن ثروت و اقتدار کی خواہش انسانوں کی نگاہوں پر پردہ ڈال دیتی ہے مگر اہل فقر و تصوف کی نظر سے یہ

پردہ ہمیشہ کے لئے ہٹ جاتا ہے، ان کی ہمدردیاں اہل استبداد کے ساتھ نہیں، عوام الناس غربا اور ستم رسیدہ وغم زدہ لوگوں کے ساتھ ہوتی تھیں۔ اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ غازی نے شہزادہ محمد اعظم کے نام ایک خط میں اپنے مرشد اور اپنے عہد کے ممتاز صوفی میاں عبداللطیف کے مابین ہونے والی گفتگو کو نقل کیا ہے اور لکھا ہے :

ترجمہ : "ایک روز ہم میاں عبداللطیف قدس سرہٗ الشریف کی خدمت میں گئے اور اثنائے کلام میں ہم نے کہا کہ اگر اجازت ہو تو مضافات کھدکوں سے چند گاؤں خانقاہ کے مصارف کے لئے مقرر کر دئے جائیں، جواب میں فرمایا ؎

شاہ مارا دہ دہد منت نہد

رازق ما رزق بے منت دہد

بادشاہ ہمیں گاؤں دیتا ہے تو ہم پر احسان کرتا ہے لیکن ہمارا رازق حقیقی بغیر کسی منت کے ہمیں رزق دیتا ہے۔

اس کے جواب میں ہم نے کہا کہ ہم فقرا اور اہل اللہ جو خدمت کرتے ہیں کسی منت و احسان کے لیے نہیں بلکہ دنیاوی امور میں خیر و برکت اپنی عافیت اور سلطنت کی ترقی و خوش حالی کی دعا کے لیے ہے۔ اس پر میاں عبداللطیف نے فرمایا کہ اگر درحقیقت ارادۂ باطن کی مضبوطی کے ساتھ نیت خیر ہے تو رعایا سے وصول کئے جانے والے شاہی محصولات کو آدھا کر دیا جائے اور غریبوں مسکینوں بیواؤں یتیموں اور ان گوشہ نشینوں کے وظیفے اور روزینے مقرر کئے جائیں جو واقعی مستحق اور ضرورت مند ہیں اور مظلوموں کے ساتھ اس طرح انصاف کیا جائے کہ کسی کا حق تلف نہ ہو۔ یہ امور خیر نعمت و دولت کی ترقی کا باعث ہوں گے۔"

اس واقعہ سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ عہد ملوکیت میں بحیثیت مجموعی خدا

کہ ان نیک بندوں کا کیا کردار رہا ہے جنھیں ارباب تصوف اور اہل فقر و رضا کہا جاتا ہے انھیں شاہی ادارہ سے تو کیا خود اپنی راحت و عافیت سے وہ ہمدردی نہ تھی جو عامۃ الناس سے تھی، جن سے مراد غریب محنت کش، مزدور، کسان، یتیم، بیوائیں، مساکین طلباء اور ان کے علاوہ معاشرہ کے دوسرے ستم دیدہ و غم رسیدہ افراد تھے۔ جن کو تسکین خاطر اور تالیف قلوب کے لئے خانقاہیں ایک صحرائے بے آب و گیاہ میں نخلستان کا درجہ رکھتی تھیں۔

حضرت سلطان الاولیاء محبوب الٰہی شیخ نظام الدین بدایونی ثم الدہلویؒ ہندوستان کی بزم فقر و تصوف کے مسند نشیں اور اہل تقوےٰ و ورع کے سلطان ہیں۔ آپ کی زندگی اکابر دنیا کی زندگی کا ایک نمونہ تھی۔ ایک زمانہ آپ پر ایسا گذرا ہے جب گھر میں اکثر کوئی شے کھانے کے لئے نہ ہوتی تھی اور آپ کی والدہ فرماتی تھیں اے نظام الدین آج ہم خدا کے مہمان ہیں، تنگ دستی و تنگ حالی اس وقت بھی ایک عرصہ تک آپ کی زندگی کا مقسوم رہی جب آپ صاحب تلقین و ارشاد ہو چکے تھے، جب تین تین دن مسلسل روزہ داری میں گذر جاتے اور صرف پانی پر افطار کی صورت بنتی تو تین دن کے بعد آپ کا کشکول گھمایا جاتا اور پھر اس میں جو کچھ ہوتا تھا اور بیشتر ایسا ہوتا کہ سادہ روٹی کے ٹکڑوں کے علاوہ کچھ اور نہ ہوتا تو وہی ٹکڑے دسترخوان نظامی پر چن دیئے جاتے اور آپ اور آپ کے ساتھی انھیں پانی یا نمک کی ڈلی سے تناول فرماتے، جب امتحان کا یہ دور گذر گیا تو خوش حالی و افراط کا بھی ایک وقت آیا مگر آپ نے اپنی فقیرانہ وضع کو نہ کبھی لباس میں ترک فرمایا نہ طعام میں۔ مولٰنا عبدالماجد دریا بادی نے اسلامی تصوف کی تاریخ میں ایک موقع پر لکھا ہے:

"وہ فارغ البالی پیدا ہوئی کہ اچھے بڑے دنیا دار رئیسوں کو بھی رشک آنے لگا، باورچی خانہ دن رات گرم رہتا تھا، لنگر ہر وقت جاری رہتا، مہمان خانہ ہمیشہ مہمانوں کے ہجوم سے پُر رہتا تھا اور مہمان داری کا خرچ کسی نہایت ہی اعلیٰ

کا تھا، اس امارت وریاست کے ساتھ محبوب الہٰی کی اپنی یہ حالت تھی کہ سال کے سال برابر روزے سے رہا کرتے تھے اور افطار وسحر کے وقت موٹے قسم کی غذا بھی بہت قلیل مقدار میں نوش فرمائی جاتی تھی یہ خوش خوری جتنی تھی سب دوسروں کے لئے تھی اپنی ذات کے لئے اصلا نہیں، خدام پر تاکید یہ رہتی تھی کہ جو کچھ آتا رہے روزانہ سب نکلتا بھی رہے اور جمع مطلق نہ ہونے پائے۔ جمعہ کے روز اس کا اہتمام اور زیادہ ہو جاتا تھا اور جب تک توشہ خانہ مال اور غلہ سے بالکل صاف نہ ہو جاتا نماز جمعہ کے لئے تشریف نہ لے جاتے۔

کبرسنی اور ضعف ونقاہت کے خیال سے خدام یہ چاہتے کہ آپ غذا کی کچھ تعداد بڑھا دیں تو رونے لگتے اور فرماتے کہ اتنے فقیر اور محتاج مسجدوں اور مکانوں میں بھوکے پڑے ہیں میری حلق سے نوالہ کیونکر اتر سکتا ہے یہ فرماتے اور کھانا سامنے سے ہٹا دیتے"۔ [1]

آپ نے بہت سے بادشاہوں کا زمانہ دیکھا، امرا اور اہل دول آستانہ عالی پر حاضری کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے تھے لیکن آپ خود کبھی کسی وزیر یا امیر کے دروازہ پر نہیں گئے، آپ کی اس بے نیازی سے بعض سلاطین وقت کو شکایت بھی ہوئی۔ سلطان مبارک خلجی نے آستانہ شاہی پر حاضری کیلئے بہت زور دیا تو جس تاریخ کو آپ کی تشریف آوری ہونا تھی اسی دن وہ اپنے محبوب غلام خسرو خاں کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ سلطان غیاث الدین تغلق نے آپ سے اختلاف کیا اور یہ کہا کہ آپ دہلی چھوڑ دیں تو خود اُسے دہلی آنا نصیب نہ ہوا۔

سلاطین کے جبر واستبداد، عظیم لاؤلشکر اور دولت وثروت کے انباروں کو اگر کہیں نے فقر واستغنا کے ساتھ ٹھکرا دیا جاتا تھا تو وہ اہل تصوف کی خانقاہیں اور اہل تقوے کی بارگاہیں تھیں

بارگاہ سلطانی کے مقابلے میں اہل فقر کی خانقاہیں ایک مستقل ادارہ کی نوعیت

[1] تصرف اسلام صفحہ ۱۰۹

رکھتی تھیں۔ اگر وہاں سب کچھ ایک انسان کی ذات میں مرکوز ہو گیا ہے ایک مطلق العنان شہنشاہ کا حکم اگر ہر قانون سے بالاتر سمجھا جاتا ہے تو خانقاہ میں خدائے بزرگ و برتر کی ہستی کے سوا ہر شے کے وجود سے انکار کو ضروری سمجھا جاتا ہے اگر وہاں قوت و ثروت ہی کو کاربر آری کا واحد ذریعہ سمجھا جاتا ہے تو یہاں مادی وسائل کی حیثیت ایک پرکاہ کے برابر بھی نہیں، وہاں اگر ہاتھ پیر حکومت کے اشارہ پر حرکت کرتے ہیں تو یہاں دلوں اور دماغوں پر اللہ کی رضا جوئی کا خیال چھایا ہوا ہے، وہاں اگر تاج و سریر ہیں تو یہاں کلاہ اور بوریا نشینی ہے، وہاں اگر قانون جبر رائج ہے تو یہاں رحم و رافت اور صبر و شکر کے علاوہ اور کچھ نہیں، وہاں اگر عیش و آرام زندگی کا قانون چلتا ہے تو یہاں ریاضت اور مجاہدہ کو دستور حیات بنایا گیا ہے۔ وہاں اگر بلند و پست میں امتیاز رکھا جاتا ہے، آقا اور غلام کا حق الگ الگ ہے تو یہاں اونچ نیچ، اپنے اور بیگانہ میں کوئی تمیز و تفریق نہیں، وہاں اگر کشت و خون، ظلم و ستم اور جبر و تعدی ہے تو یہاں محبت، خلوص اور ہمدردی کے ذریعہ انسانیت کے زخموں پر مرہم رکھنے کی کوشش ہے، وہاں اگر مصلحتوں کے پیش نظر حق و صداقت کو چھپایا جا رہا ہے تو یہاں حق گوئی و بیباکی پر تمام مصلحتوں اور مفاد پرستیوں کو قربان کیا جا رہا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہو سکا کہ دنیا اور ہوس پرستی کو ختم کر دیا گیا۔ قناعت صبر اور توکل کو مزاج زندگی اور شیوہ حیات بنا لیا گیا۔

اہل تصوف نے ان اصولوں کو حرز جاں کی طرح عزیز رکھا جو انھیں ارباب صفا اور اصحاب صفہ سے ورثہ میں ملے تھے۔ شیخ سیف الدین عبدالوہاب نے حضرت شیخ عبدالقادر سے زمانہ وفات کے قریب کچھ نصیحت فرمانے کے لئے کہا تو آپ نے فرمایا:

"تقویٰ اور طاعت کو اپنے اوپر لازم رکھو، بجز خدا کے کسی سے کوئی امید یا خوف نہ رکھو، تمام حاجات خدا ہی کو سونپ دو، سوائے خدا کے کسی پر بھروسہ نہ کرو اپنے اوپر توحید اور صرف توحید کو لازم رکھو۔"[1]

[1] تصوف اسلام صفحہ ۸۱

تصوف کی روح آفاقی تھی، اس کا پیغام انسانیت سب کے لیے تھا۔ اہل تصوف نے حسن اخلاق کو عام کیا۔ عقیدہ توحید کا پرستار ہوتے ہوئے بھی انھوں نے مذہب وملت کی تفریق کی بنیاد پر انسانیت کو تقسیم کر دینے اور مختلف خانوں میں بانٹ دینے کی بات کبھی نہ سوچی۔ ہندوستان میں پہنچکر اہل تصوف نے ان سچائیوں اور اچھائیوں کو جمع کرنے اور انسانیت کے ان رشتوں کو مضبوط کرنے کی کوشش کی جو یہاں کی صدیوں کی تہذیب اور قدیم مذہب وفلسفہ کی روح میں موجود تھے، ان امتیازات کو ختم کرنے کی سعی کی جو مذہب پرستی نے پیدا کیے تھے بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید غلط نہ ہوگا کہ انھوں نے اس عظیم اور قدیم ملک کی روح تہذیب کو دوبارہ دریافت، اس کی روحانیت کو پھر زندہ اور اس کے اندر عشق الٰہی کی چنگاری کو ایک بار پھر روشن کیا۔ ہندوستان کی بھگتی تحریک، سماجی اصلاح کی کوششیں اور مذہبی کردار کی بازیافت اہل تصوف ہی کی روحانیت اور انسانیت کی دین ہیں، دادو دیال کے پیرو، نانک کو ماننے والے اور کبیر پنتھی فرقوں میں سے کون سا ایسا ہے جسے اہل تصوف کے اثر سے الگ کہا جاسکے۔

مقامی زبانوں اور معاصر علوم وفنون کی ترقی میں دربار سے زیادہ خانقاہوں کا اثر کارفرما رہا ہے، ہندی، اردو، برج، اودھی، پنجابی، بنگالی کون سی زبان ہے جس کی نشوونما اہل تصوف کی سرپرستیوں کی مرہون منت نہیں۔ انہیں بزرگوں کے سہارے ان زبانوں کی تخلیقی صلاحیتوں کو برگ وبار لانے کا موقع ملا ہے، ہندوستانی موسیقی کو عہد وسطی میں جو اوج وعروج نصیب ہوا وہ تمام تر نہیں تو بہت کچھ خانقاہوں کے ہی زیر اثر تھا۔ بہت سے اہل تصوف، جن میں حضرت امیر خسرو جیسی نادر روزگار شخصیت بھی آجاتی ہے، موسیقی کے ماہرین میں تھے۔

خانقاہیں ایسی تربیت گاہیں تھیں جہاں انسان کو باہمہ وبے ہمہ زندگی گذارنے کا سبق دیا جاتا تھا۔ اسے انسانیت کے مقام بلند سے آگاہی اور آزادی بخشی جاتی تھی جس کی وجہ

سے یہ گوشۂ قناعت کے بوریانشیں بڑے بڑے جابر و قاہر سلطانوں کی آنکھ میں آنکھ ڈال کر بات کر سکتے تھے اور ان کی اختیار کی ہوئی یا پھیلائی گمراہیوں پر ان کو متنبہ کر سکتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانی رح کا نام اس سلسلہ میں ایک ایسی مثال ہے جسے تاریخ فراموش نہیں کر سکتی اور یہ صرف ایک مثال نہیں بہت سی مثالوں میں سے ایک مثال ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ صرف سلاطین و امرا کی مہم جوئیوں اور فتح و شکست کی داستان نہیں یہ دراصل اہل علم و فن، اہل زہد و ورع اور اہل فقر و تصوف کی کہانی بھی ہے جنھوں نے عہد وسطیٰ میں اس ملک کی تقدیر بدل دی تھی۔

حنیف کیفی بریلوی

اردو شاعری میں سانٹ

(ایک جائزہ)

سانیٹ داخلی شاعری کی ایک حسین صنف ہے اور شاعری و فنکاری کا اعلیٰ ترین امتزاج ہے۔ ایک مخصوص بحر اور قافیوں کی مقررہ ترتیب میں نظم کی جانے والی یہ چودہ (۱۴) مصرعوں کی نظم فنی اعتبار سے مغربی اصنافِ سخن میں مکمل ترین صنف تصور کی جاتی ہے۔

مغربی شاعری کی اس حسین صنف نے اپنی ہردلعزیزی اور مقبولیت سے ایک دور کی تاریخ مرتب کی ہے، لیکن خود اس کی تاریخ پیدائش اور جائے پیدائش کا صحیح علم ابھی تک کسی کو نہیں ہے کچھ محققین کے خیال میں سانیٹ کا وجود اٹلی یا جزیرۂ سسلی میں ہوا، جبکہ دوسرے فرانس کے جنوب مشرقی حصے میں واقع ایک قدیم صوبے "پرووانس" کو اس کی جائے پیدائش قرار دیتے ہیں ——— بہرحال سانیٹ نے جنم چاہے کہیں بھی لیا ہو لیکن پروان وہ اٹلی میں چڑھا۔ یہاں وہ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں منظرِ عام پر آیا اور یہیں اسے قبولِ عام کی سند ملی۔ اور اسی سرزمین پر پٹرارک (Petrarch) (۱۳۰۴ء تا ۱۳۷۴ء) جیسے شاعر نے اسے رنگینئ حیات عطا کر کے بقائے دوام بخشی، حالانکہ اس سے پہلے مشہور زمانہ اطالوی شاعر دانتے (Dante) (۱۲۶۵ء تا ۱۳۲۱ء) اس صنفِ سخن میں اپنے جوہر دکھا چکا تھا اور اس کی محبوبہ بیٹرس (Beatrice) کے نام اس کے سانیٹ اس کے مجموعۂ کلام 'Vita Nuova' میں موجود ہیں۔ پٹرارک کے بعد بھی

بے شمار اطالوی شعرا نے اس صنف میں طبع آزمائی کی اور اسے خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کی، لیکن یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اٹلی کی پوری ادبی تاریخ میں سانٹ نگار کی حیثیت سے پٹرارک کا مقابلہ کوئی اور شاعر نہیں کر سکتا۔

اٹلی میں سولہویں صدی تک سانٹ پر بہار رہی اور اس زمانے تک وہ بڑے شاعرانہ شکوہ کے ساتھ لوگوں کے دلوں پر حکمرانی کرتا رہا۔ سولہویں صدی تک اس کے قدم اسپین اور فرانس کی سرزمین پر بھی جم چکے تھے۔ رفتہ رفتہ اس نے اپنے قدم انگلستان اور جرمنی کی طرف بڑھانا شروع کئے، البتہ جرمنی میں اس کا ظہور سترھویں صدی کے نصف اول سے پہلے نہ ہو سکا اور حالانکہ مشہور شاعر گوئٹے (Goethe) نے بھی کچھ سانٹ لکھے ہیں مگر یہ صنف وہاں پھل پھول نہ سکی۔

انگریزی میں سانٹ کی سب سے پہلی مثال ہمیں چاسر (Chaucer) کی 'Troilus and Criseyde' میں پٹرارک کے ایک سانٹ کے ترجمہ کی شکل میں ملتی ہے، حالانکہ اس میں فنی اعتبار سے چودہ مصرعوں کی موجودگی کے علاوہ اور کوئی بات سانٹ کی نہیں پائی جاتی۔ یہ دو "Rime Royal Stanzas" (چاسر کا مخصوص استانزا جو سات مصرعوں پر مشتمل ہوتا ہے) کا مجموعہ ہے، جس کی تکنیک سانٹ کی تکنیک سے مختلف ہوتی ہے۔ انگریزی میں سانٹ کو سانٹ کی خصوصیات کے ساتھ لکھنے کی سب سے پہلی شعوری کوشش سولہویں صدی کی تیسری دہائی میں سر ٹامس وایٹ (Sir Thomas Wyatt) (۱۵۰۳ء تا ۱۵۴۲ء) نے کی۔ وایٹ نے پٹرارک کی تقلید میں اسی کی فارم میں سانٹ لکھے لیکن اس نے پٹرارک کی قائم کردہ ہیئت میں معمولی سی تبدیلی کر دی۔ اس نے اپنے سانٹ کا اختتام دو ہم قافیہ مصرعوں پر کیا، جبکہ پٹرارک کے کسی بھی سانٹ میں یہ صورت نظر نہیں آتی۔ وایٹ کے ساتھ ساتھ سرے (Surrey) (۱۵۱۶ء تا ۱۵۴۷ء) نے بھی سانٹ نگاری کی ابتدا کی۔

سرے کے سانٹ وایٹ کے سانٹوں کے ساتھ پہلی مرتبہ 'Tottel's Miscellany'
(طبع اول ۱۵۵۷ء) میں اشاعت پذیر ہوئے ۔ سرے نے سانٹ کی ایک بالکل نئی ہیئت
ایجاد کی، جو بعد میں انگریزی یا شیکسپیری (English or Shakespearian)
سانٹ کے نام سے مشہور ہوئی ۔ عہد الیزبیتھ کے تقریباً تمام شعراء نے سانٹ کی یہی ہیئت
اختیار کی اور چونکہ اس عہد میں پوری انگریزی شاعری کی تاریخ میں سب سے زیادہ سانٹ لکھے
گئے ہیں لہٰذا انگریزی سانٹوں کا بیشتر حصہ اسی قسم کے سانٹوں پر مشتمل ہے ۔

جس طرح عہد الیزبیتھ کو انگریزی ڈرامہ کا عہد زریں کہا جاتا ہے ۔ اسی طرح اسے سانٹ
کا بھی عہد زریں کہا جا سکتا ہے ۔ اس عہد میں سانٹوں کے تقریباً بیس مجموعے شائع ہوئے، جن
میں کم و بیش دو ہزار سانٹ پیش کیے گئے ۔ اور وہ بھی سولہویں صدی کے صرف آخری دس
سال میں "بگڑا شاعر مرثیہ گو" کے مصداق اس دور کے انگریزی شعراء پر "بگڑا شاعر سانٹیر"
(Sonneteer) کی مثال صادق آتی ہے ۔ تقریباً ہر شاعر و متشاعر سانٹ نگار تھا۔
اس دور میں جہاں اس شاہد رعنا کے ایسے بے شمار دلدادگان گریباں چاک نظر آتے ہیں،
جن کا نہ جب کوئی پوچھنے والا تھا اور نہ اب کوئی نام لینے والا ہے ۔ وہیں سڈنی، اسپنسر اور
شیکسپیر جیسے عظیم الشان اور مایۂ ناز شاعر اس کے حسن دلفریب کے والہ و شیدا نظر آتے ہیں،
ان فنکاروں نے اس کے گیسوؤں میں اپنی مشاطگی سے سیکڑوں دلربا خم پیدا کیے اور اس کے
حُسن کو چار چاند لگا کر اوج کمال پر پہنچا دیا ۔ عہد الیزبیتھ کی سانٹ نگاری دراصل انھیں
تین مرکزی کرداروں کی داستان لطیف ہے ۔ باقی شعراء اس داستان کے ثانوی کرداروں
کی حیثیت رکھتے ہیں، جن میں ڈینیل (Daniel)، ڈرٹین (Drayton)
اور کانسٹیبل (Constable) کسی قدر نمایاں ہیں، اس دور کی سانٹ نگاری کی
امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مفرد سانٹوں کے بجائے سانٹ سلسلے
(Sonnet Sequences) لکھے گئے، جن کا موضوع حسن و عشق تھا

اور ان سلسلہ وار سانٹوں کی مخاطب ایک حقیقی یا خیالی محبوبہ ہوتی تھی ۔ یہ عشق عموماً روایتی انداز کا ہوتا تھا اور اس سلسلے میں پیش کئے گئے جذبات خلوص و صداقت سے عاری ہوتے تھے البتہ اس دور کے سانٹ غنائیت و موسیقیت سے لبریز ہیں ۔

عہد الیزبیتھ کے بعد سے سترہویں صدی کے وسط تک کا زمانہ سانٹ کی غیر مقبولیت کا زمانہ ہے ، لیکن کچھ ہی عرصہ بعد شاعر اعظم ملٹن نے اس صنف کو نہ صرف حیاتِ نو عطا کی بلکہ حیاتِ جاوید بھی بخشی ملٹن نے سانٹ کی پٹرار کی فارم کو پھر سے رائج کیا ۔ ملٹن ہی پہلا شاعر تھا جس نے سانٹ سلسلوں کا سلسلہ منقطع کر کے مفرد سانٹوں کی روایت قائم کی لیکن ملٹن کا اصل اور اہم ترین کارنامہ سانٹ کی موضوعاتی وسعت ہے ۔ اس نے سانٹ کو حسن و عشق کی محدود فضا سے نکال کر اسے ذاتی حالات اور اہم ملکی واقعات کے اظہار کا ذریعہ بنایا ۔ اس کے سانٹ اس کے دل کی آواز ہیں جو براہ راست دل پہ اثر کرتے ہیں ۔

ملٹن کے بعد سانٹ پھر ایسی گہری نیند سویا کہ مکمل طور پر بیدار ہونے میں اسے تقریباً ڈیڑھ سو سال کی طویل مدت لگ گئی ، جبکہ ورڈسورتھ نے ملٹن ہی کے زیر اثر سانٹ نگاری کی ابتدا کی ، ملٹن اور ورڈسورتھ کے درمیانی عرصہ میں کسی بھی بڑے شاعر نے اس کی طرف توجہ نہ کی ۔ چند چھوٹے موٹے شاعر اس بجھتے ہوئے دیئے کی لو بڑھاتے رہے ۔ سانٹ سے ورڈسورتھ کی دلچسپی ۵۲۳ سانٹوں کی کثیر تعداد کی شکل میں ہمارے سامنے ہے ۔ انگریزی سانٹ کی پوری تاریخ میں کسی ایک شاعر نے اتنے سانٹ نہیں لکھے ۔ ظاہر ہے کہ اتنے بڑے ذخیرے میں سبھی چیزیں یکساں نہیں ہو سکتیں ۔ اس میں بہت سے سنگریزے ہیں لیکن جواہرات کی تعداد بھی کم نہیں ۔ ملٹن کی طرح ورڈسورتھ نے بھی پٹرار کی سانٹ کو اپنایا اور ملٹن سے زیادہ اس کے اصولوں کی پابندی کی ۔ موضوعات کے سلسلے میں جس کام کی ابتدا ملٹن نے کی تھی اسے ورڈسورتھ نے انجام تک پہونچا دیا ۔ اس نے سانٹ کو ہر قسم کے خیالات ، جذبات اور محاکات کی نمائش کا ذریعہ بنایا ۔ موضوعات کا جتنا تنوع ورڈسورتھ کے سانٹوں میں

ملتا ہے اس کی نظیر کہیں اور نظر نہیں آتی۔ اس رنگا رنگی اور فنکاری کی یہ برکت ہے کہ ورڈسورتھ کا قریب قریب تمام بہترین شعری سرمایہ ان سانٹوں میں موجود ہے۔ ان میں شخصی، سیاسی، مذہبی منظری (Nature Sonnets) ہر قسم کے سانٹ شامل ہیں۔ رومانی شعراء میں ورڈسورتھ کے علاوہ کولرج اور شیلی نے بھی سانٹ لکھے ہیں لیکن ان میں کوئی خاص بات نہیں۔ ورڈسورتھ کے بعد جس شاعر کے سانٹ اعلیٰ فنکاری اور بلند پایہ شاعری کا نمونہ ہیں وہ کیٹس ہے۔ کیٹس کے سانٹوں کی حسن کاری بڑی دیدہ زیب اور نظر فریب، دلپذیر اور روح پرور ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں مسز براؤننگ، ڈی۔جی۔ روزیٹی، رابرٹ برجیز نے سانٹ سلسلوں کی شکل میں سانٹ پیش کئے۔ اِن شعراء کے علاوہ اس زمانے میں کچھ اور شعراء نے بھی سانٹ لکھے ہیں۔ ان میں روزیٹی کی بہن کرسٹینا روزیٹی، میتھیو آرنلڈ، میریڈتھ، سوئنبرن، جی۔ ایم۔ ہاپکنس وغیرہ شامل ہیں۔

بیسویں صدی انگریزی سانٹ کے انحطاط و زوال کا زمانہ ہے۔ حالانکہ اس صدی کے پہلے تیس برسوں میں کچھ شعراء نے سانٹ نگاری کی روایت کو کسی حد تک قائم رکھا لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ سانٹ روزیٹی بھائی بہن کے ساتھ ختم ہوگیا۔ اس کے کئی اسباب ہیں، لیکن اس کا اصل اور بنیادی سبب آج کے دور کی سائنسی اور صنعتی ترقی ہے جس کی گوناگوں مصروفیات کے طفیل بے اطمینانی اور انتشار کی فضا ہر قسم کی شاعری کے لئے بالعموم اور غنائی شاعری کے لئے بالخصوص ناسازگار رہی ہے۔ یہ ماحول سانٹ جیسی صنف کے لئے اور بھی خلاف ہے جو غنائیت و داخلیت کے ساتھ فنکارانہ ریاضت کی بھی متقاضی ہے۔ پھر بھی بیسویں صدی میں جن شعراء نے سانٹ کو کسی نہ کسی روپ میں قائم رکھا وہ ٹامس ہارڈی، لارڈ الفریڈ ڈگلس، جان میسفیلڈ، روپرٹ بروک، ولفریڈ اووین، رابرٹ گرگز وغیرہ ہیں۔ ان میں سب سے نمایاں مقام روپرٹ بروک کا ہے۔ ان شعراء کے بعد انگریزی سانٹ عدم توجہی کا شکار ہوکر عملی طور پر ختم ہوگیا۔

انگریزی سانیٹ کے ارتقا کے اس اجمالی جائزے سے اس بات کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ انگریزی میں سانیٹ اٹلی سے آیا اور اس کی حیثیت ہمیشہ ایک جداگانہ صنفِ سخن کی رہی۔ شعرا نے اس صنفِ سخن کے اصولوں کی پابندی اور اس کے فنی تقاضوں کی تکمیل کی حتی الامکان کوشش کی۔ ان اصولوں اور پابندیوں سے انحراف کو کبھی پسند نہیں کیا گیا۔ انگریزی شاعری کے مزاج کے مطابق اگر اس میں کبھی تبدیلیوں کی ضرورت محسوس بھی کی گئی تو یہ تبدیلیاں اپنی جگہ خود ایک روایت بن گئیں اور نئے وضع شدہ اصولوں کا اسی طرح اہتمام کیا گیا جو اس کی بنیادی شکلوں کے ساتھ روا رکھا گیا تھا۔ اس طرح ان تبدیلیوں کے باوجود اس کی حیثیت ہمیشہ ایک جداگانہ صنف شاعری کی رہی۔ اردو میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ یہاں سانیٹ انگریزی شاعری کے اثر سے داخل ہوا، لیکن ایک صنف سخن کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس کی پیشکش اردو شاعری میں ہیئت کے ایک نئے تجربے کی حیثیت سے ہوئی۔ یہ نیا تجربہ جدت طرازی کی اسی تحریک کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتدا شعوری طور پر حالی اور آزاد کے ہاتھوں وسعت مضامین کی صورت میں اور شرر و اسمٰعیل اور بیسویں صدی کے جدت پسند شعراء کے یہاں انگریزی کے براہ راست اثر سے ہیئت میں تبدیلیوں کی شکل میں ہوئی تھی۔ انیسویں صدی کی آخری دہائی اور بیسویں صدی کے ابتدائی چند برسوں میں اردو شاعری میں ہیئت کے نئے تجربوں کا یہ رجحان خاصا زور پکڑ چکا تھا۔ اور اب قدیم اصناف سخن کے دوش بدوش انگریزی نظموں کی طرز پر طبعزاد نظمیں اور انگریزی نظموں کے منظوم ترجمے بھی نمایاں طور پر نظر آنے لگے تھے۔ حسرت موہانی جیسے خالص غزل گو شعرا بھی اس روش سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ حسرت موہانی کے کلام کے اس حصہ میں جسے انھوں نے مجموعۂ خرافات کہکر یکقلم نظرانداز کردیا" چند ایسی نظمیں بھی شامل ہیں جنھیں ہیئت کے تجربوں کی کامیاب مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ کی ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ حسرت موہانی کی

دو نظمیں "بربطِ سلمیٰ" (مطبوعہ مخزن، مئی ۱۹۰۱ء) اور "ترانۂ محبت" (مطبوعہ مخزن، اکتوبر ۱۹۰۱ء) نہ صرف یہ کہ انگریزی نظموں کی طرز پر کامیابی کے ساتھ لکھی گئی ہیں بلکہ اِن میں سانٹ کی تکنیک سے کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دو ایک مصرعوں کی کمی بیشی اور قوافی کی ترتیب میں معمولی سی ردوبدل کے بعد یہ نظمیں سانٹ کی شکل اختیار کرسکتی ہیں۔ نئے شعرا کی جدت پسندی نے جو ہیئت کے نت نئے تجربوں کی شکل میں ظاہر ہو رہی تھی اردو شاعری کو نئے امکانات سے روشناس کرایا اور اس کو نئی نئی شکلوں سے متعارف کرایا۔ انھیں نئی شکلوں میں سے سانٹ بھی ایک ہے جس کی تخلیق و ترویج کسی ادبی تحریک کی نہیں بلکہ انفرادی تجربے کی مرہونِ منت ہے۔

اردو میں سب سے پہلا سانٹ قاضی احمد میاں آختر جوناگڑھی نے نظم کیا[1] جو "شہرِ خموشاں" کے عنوان سے "الناظر" لکھنؤ، نومبر ۱۹۱۴ء میں شائع ہوا۔ یہی سانٹ کچھ ترمیموں کے بعد شاعر کے مجموعۂ نظم "لمعاتِ اختر" (مطبوعہ ۱۹۲۸ء) میں شائع ہوا۔ یہ سانٹ بہت معمولی فرق کے ساتھ پٹرارک کی تکنیک میں ہے، اس کے بعد اسی تکنیک میں کچھ زیادہ فرق کے ساتھ ن۔م۔ راشد نے ایک سانٹ بعنوان "زندگی" لکھا جو "ہمایوں" لاہور، اپریل ۱۹۳۰ء میں راشد وحیدی کے نام سے شائع ہوا۔ اس کے بعد بشمول آختر شیرانی چند اور شعرا بھی سانٹ نگاری کی طرف متوجہ ہوئے۔ سانٹ کے اس ابتدائی دور میں دو تین باتیں قابلِ ذکر ہیں۔ اس دور میں سانٹ کی ایک نئی ہیئت کا وجود ہوا جو بعد میں اردو سانٹ کی معیاری ہیئت قرار پائی۔ یہ شیکسپیری سانٹ ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے۔ شیکسپیری سانٹ کی ترتیب قوافی یہ ہے " اب اب، ج د ج د، ہ و ہ و،

---

[1] تفصیلات کے لئے ملاحظہ فرمایئے راقم الحروف کا مضمون "اردو کا سب سے پہلا سانٹ" مطبوعہ "ہماری زبان" علی گڑھ، ۲۲ر مارچ ۱۹۶۹ء۔ ح۔ک

زز" جبکہ اس نئی ہیئت کی ترتیب قوافی " اب ب ا، ج د د ج، ہ و و ہ، زز" ہے یعنی جبکہ شیکسپیری سانٹ کے ہر مربع (Quatrain) میں پہلا مصرعہ تیسرے مصرعہ کا اور دوسرا مصرعہ چوتھے مصرعہ کا ہم قافیہ ہوتا ہے، اس کے مربعوں میں پہلا مصرعہ چوتھے مصرعہ کا اور دوسرا مصرعہ تیسرے مصرعہ کا ہم قافیہ ہوتا ہے۔ آخری دو مصرعے شیکسپیری سانٹ ہی کی طرح ہم قافیہ ہوتے ہیں۔ اس ہیئت کی اولین مثال روشن لال نعیم کا سانٹ "پریتم کی یاد" مطبوعہ سالنامہ "سروش" لاہور ۱۹۳۲ء ہے۔ چونکہ اردو میں سانٹ عموماً اسی طرز کے مطابق لکھے گئے ہیں، اس لئے "انگریزی سانٹ" اور اطالوی یا پٹرارکی Italian or Petrarchan سانٹ کی طرح تکنیکی اعتبار سے اسے "اردو سانٹ" کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس دور میں خالص شیکسپیری طرز کے مطابق بھی حسن لطیفی کا سانٹ سالنامہ "نیرنگ خیال" لاہور، ۱۹۳۴ء میں منظر عام پر آیا۔ شیکسپیری طرز میں اردو میں غالباً یہ سب سے پہلا سانٹ ہے۔

بہر حال سانٹ کے اس ابتدائی دور میں یعنی ۱۹۳۴ء کے بعد کے کچھ برسوں میں چند شعراء انفرادی طور پر سانٹ نگاری کے تجربے کرتے رہے۔ ان کی کوششیں منتشر تھیں۔ وہ کسی تحریک کے ماتحت نہ تھیں۔ ذاتی طور پر بھی کسی شاعر نے اس صنف پر خصوصی اور مسلسل توجہ نہ کی، سوائے اختر شیرانی کے، جن کے سانٹ تقریباً ۱۹۳۲ء سے "نیرنگ خیال" کے مختلف شماروں میں شائع ہوتے رہے۔ اس دور میں ایک سانٹ "ایک نوجوان بت تراش کی آرزو" (مطبوعہ سالنامہ نیرنگ خیال ۳۲ء) کو چھوڑ کر اختر نے اپنے تمام سانٹ مندرجہ ذیل ترتیب قوافی کے تحت نظم کئے ہیں۔

"اب ب ا، اب ب ا / ج د د ج، ہ ہ"

بنیادی طور پر یہ ہیئت پٹرارکی سانٹ کی ہے۔ مثمن (Octave) کی ترتیب قوافی بالکل وہی ہے۔ مسدس (Sestet) کی ترتیب قوافی مختلف ہے۔ اس

میں آخری دو ہم قافیہ مصرعوں کی بیت اسے وایٹ کے سانٹوں سے مماثل کرتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے کے چار مصرعوں میں دو نئے قافیوں کی ترتیب، جو مثمن کے مربعوں کی ترتیب کے مطابق ہے، اختر کی ایجاد ہے۔ یہ اختر شیرانی کی مرغوب ہیئت ہے۔ اور اس کے بکثرت وباسلیقہ استعمال میں کوئی ان کا شریک نہیں۔ اس لحاظ سے اس طرز کے سانٹ کو شیرازی سانٹ کہنا نامناسب نہ ہوگا۔

اردو سانٹ نگاری کی تاریخ میں اختر شیرانی وہ واحد شاعر ہیں جو اپنی عمر کے آخری ایام تک سانٹ لکھتے رہے۔ گو ان کی عمر شاعری اور مجموعہ ہائے کلام کے اعتبار سے ان کے سانٹوں کی تعداد بہت کم ہے۔ ان کے کلیات میں کل تیس سانٹ ہیں، لیکن ان کو یہ فخر حاصل ہے کہ انھوں نے دیگر شعراء کو متاثر کیا اور وقتاً فوقتاً اپنے سانٹوں کے نمونے پیش کر کے انھوں نے دوسروں کو اس راہ پر لگا دیا۔ ان کے اثر سے اس میدان میں کئی اچھے اضافے ہوئے۔ تقریباً ۱۹۳۵ء سے ۱۹۴۶ء تک کا زمانہ اردو سانٹ کے فروغ کا زمانہ ہے۔ خاص طور سے ۱۹۳۸ء سے ۱۹۴۲ء تک کی مدت میں اس صنف کو نسبتاً زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں اختر شیرانی کے تیرہ[۱۳] سانٹ جدید طرز کی دیگر نظموں کے ساتھ ایک مجموعہ "شعرستان" (مطبوعہ ۱۹۴۱ء) کی شکل میں شائع ہوئے۔ بعد میں یہ سانٹ کچھ اور سانٹوں کے ساتھ اختر شیرانی کے دوسرے مجموعوں میں بھی شامل ہوئے۔ اختر شیرانی نے جو سانٹ بعد میں لکھے ان میں اور ان کے ابتدائی سانٹوں میں ایک نمایاں فرق یہ نظر آتا ہے کہ وہ اپنی مخصوص فارم کو ترک کر کے "اردو سانٹ" کی نئی ہیئت اختیار کرتے ہیں۔ ان کے آخری مجموعۂ کلام "شہرود" کے ایک سانٹ کو چھوڑ کر باقی سب سانٹ اسی نئی ہیئت کے مطابق ہیں۔ اختر شیرانی کے سانٹ ان کی رومانیت کے لطیف مظاہر ہیں۔ حسن وعشق ان کا موضوع ہے غنائیت وشگفتگی ان کی جان ہے۔

۱۹۴۱ء ہی میں ن۔م۔ راشد کی "ماورا" منظر عام پر آئی۔ اس کے ابتدائی صفحات

میں سات سانٹ بھی شامل ہیں (ان میں راشد کا سب سے پہلا سانٹ " زندگی " مطبوعہ " ہمایوں " اپریل ۱۹۳۵ء شامل نہیں ہے) راشد کے سانٹوں میں وہ شگفتگی اور رنگینی تو نہیں جو اختر شیرانی سے مخصوص ہے لیکن فنی اور تکنیکی اعتبار سے انھیں اختر کے سانٹوں پر فوقیت حاصل ہے۔ راشد نے اس صنف کو برتنے میں جس سلیقہ مندی اور چابک دستی کا ثبوت دیا ہے اس کی مثال بہت کم دیکھنے میں آتی ہے۔ انھوں نے اردو میں سانٹ کی مروجہ شکلوں کا احترام ضرور کیا لیکن اس سے زیادہ انھوں نے سانٹ کی اصل اور بنیادی شکل یعنی پٹرارکی سانٹ کی پابندی کو ملحوظ رکھا ہے " ماورا " کے سات میں سے چار سانٹ اسی طرز کے مطابق ہیں۔ فنکارانہ پختگی کے ساتھ ساتھ یہ چند سانٹ موضوعات کے تنوع اور انداز کے اچھوتے پن کی بڑی اچھی مثال پیش کرتے ہیں اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان سانٹوں میں ایک مکمل فضا کا احساس ہوتا ہے، جو راشد کی عام شاعری میں مفقود ہے۔ یہاں وہ گھٹن، کوفت اور بیزاری محسوس نہیں ہوتی، جو ان کی دوسری نظموں میں ہمارے دل و دماغ پر طاری ہوتی ہے، صرف پہلا سانٹ " انسان " ایسا ہے جس میں کامل مایوسی اور ناامیدی کی فضا پائی جاتی ہے۔ ان " پابند قافیہ " نظموں میں وہ الجھاؤ اور پیچیدگی نہیں جو ان کی ان آزاد نظموں میں ہے۔ جن میں قافیہ کا جوا اتار پھینکا گیا ہے۔

آئندہ سال یعنی ۱۹۴۲ء میں ایک غیر معروف شاعر شائق وارثی بریلوی کے سانٹوں کا مجموعہ " نغمات " صدیق بکڈپو لکھنؤ سے شائع ہوا۔ " نغمات " نہ صرف اردو میں سانٹوں کا پہلا مجموعہ ہے[1]

---

[1] کچھ لوگ اختر شیرانی کے مجموعہ " شہرستان " کو سانٹوں کا پہلا مجموعہ کہتے ہیں۔ لیکن صرف تیرہ سانٹوں کے ساتھ شامل دیگر نظموں کے پیش نظر اسے سانٹوں کا مجموعہ کہنا کسی طرح درست نہیں۔ مفصل بحث راقم الحروف کے مضمون " اردو سانٹوں کا سب سے پہلا مجموعہ " مطبوعہ " ہماری زبان " ۲۲ جولائی ۱۹۷۱ء میں ملاحظہ فرمائیے۔ ح۔ک

بلکہ اسے یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ اس کا کوئی بھی سانٹ اردو کی خود ساختہ شکلوں میں نہیں ہے اس مجموعے کے باون سانٹوں میں سے تین سانٹ پٹرارک کی طرز میں ہیں، باقی تمام سانٹ شیکسپیری فارم میں لکھے گئے ہیں۔ دونوں صورتوں میں ترتیب قوافی کی پوری پابندی کی گئی ہے اس طرح یہ مجموعہ اصل کے مطابق سانٹ لکھنے کی اردو میں سب سے پہلی مستقل کوشش ہے اور یہ کوشش بہت کامیاب ہے۔ "نغمات" کے سانٹوں میں اگرچہ گہرائی نہیں لیکن ان کی سادگی بڑی دلکش ہے۔ اس میں بڑی لطافت ہے۔ روانی، تسلسل اور ترنم، جو اس صنف کی فطری خصوصیات ہیں، ان سانٹوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ اور ان کے استعمال میں صرف اختر شیرانی ہی کو شائق وارثی پر فوقیت حاصل ہے۔ نرم اور سبک الفاظ کا انتخاب کیا گیا ہے اور انھیں سلیقے سے ترتیب دیا گیا ہے۔ ان سانٹوں میں جذبات و محسوسات کی شائستگی کے مظاہرے نظر آتے ہیں اسی طرح "نغمات" کے سانٹوں کو یہ امتیاز بھی حاصل ہے کہ یہ اردو سانٹ نگاری میں منظری شاعری (Nature Poetry) کی، جس کی اردو شاعری میں بھی عام طور پر بڑی کمی ہے، واحد مثال ہیں۔

ان سانٹ نگاروں کے علاوہ اس زمانے میں کچھ شعراء کے اکا دکا سانٹ "ہمایوں" "ساقی" "عالمگیر" وغیرہ رسالوں کے صفحات پر بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان اتفاقی سانٹ نگاروں (Casual Sonneteers) میں احمد ندیم قاسمی، اختر ہوشیارپوری، طفیل ہوشیارپوری، تابش صدیقی، منوہر لال ہادی وغیرہ شامل ہیں۔ بہرحال اس زمانے (۱۹۳۵ء تا ۱۹۴۶ء) کو اردو سانٹ کا عہد شباب کہا جا سکتا ہے۔ حالانکہ اس دور میں بھی اس صنف کو وہ قبول عام نہ ملا کہ یہ دوسری اصناف سخن کو پس پشت ڈال دیتی، پھر بھی اس زمانے میں اس میں جو خوشگوار اضافے ہوئے ان کی بدولت اردو شاعری کی تاریخ میں اس کے لئے ایک مقام ضرور بن گیا۔

۱۹۴۷ء کے بعد کا زمانہ اردو سانٹ کے زوال کا زمانہ ہے۔ حالانکہ ۱۹۴۷ء سے

آج تک کی مدت میں کچھ شعراء اپنی جودتِ طبع کے اظہار کے لیئے کبھی کبھی سانٹ لکھتے رہے ہیں اور اب بھی لکھ رہے ہیں لیکن اختر شیرانی کے آخری ایام کے ساتھ اردو سانٹ کی مقبولیت کے دن بھی پورے ہو گئے۔ اس عرصہ میں سانٹ نگاری پر بطورِ خاص اور مسلسل توجہ دینے کی صرف ایک مثال نظر آتی ہے اور وہ ہے عزیز تمنائی کے سانٹوں کا مجموعہ "برگ نوخیز"۔

اردو سانٹوں کے اس دوسرے مجموعے میں، جسے لاعلمی کی بناپر "اردو زبان میں سانیٹ کا پہلا مجموعہ" کہہ کر پیش کیا گیا ہے، کل ایک سو نو ۹ سانٹ ہیں۔ اس تعداد کی بدولت شاعر کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اب تک اردو میں اس سے زیادہ سانٹ کسی شاعر نے نہیں لکھے ہیں۔ یہ سانٹ واقعات کے تنوع اور مضامین کی رنگا رنگی کی بہترین مثال ہیں۔ ان میں خیالات و جذبات کی پیشکش میں جس خلوص کا مظاہرہ کیا گیا ہے وہ قابل قدر ہے۔ ان سانٹوں کے ذریعہ ہمارے سامنے ایک ایسا شاعر آتا ہے جس کے پاس بقول پروفیسر احتشام حسین "ایک سوچنے والا ذہن اور محسوس کرنے والا دل موجود ہے"[1] ذہن و دل کے اس اتحاد نے فکر و جذبہ کی آمیزش کا بڑا اچھا نمونہ پیش کیا ہے۔ لیکن فنی اعتبار سے ان کی جدت طرازی کی لے اس حد تک بڑھ گئی ہے کہ سانٹ کا مزاج اس کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ اس جدت طرازی کی دھن میں عزیز تمنائی نے سانٹ کی روایات کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ ان کے سانٹ ترتیب قوانی کی سولہ ۱۶ مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ تعداد ان سانٹوں کی ہے جو "مروجہ اردو سانٹ" کی تکنیک میں لکھے گئے ہیں لیکن بڑی حیرت کی بات ہے کہ پورے مجموعے میں ایک بھی سانٹ اس کی مستند شکلوں (پٹرارکی اور شیکسپیری) کے مطابق نہیں ہے۔ اس صنف کی دوسری فنی خصوصیات کا بھی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ اس طرح یہ سانٹ فنکارانہ خامیوں اور شاعرانہ خوبیوں کا اجتماعِ ضدین پیش کرتے ہیں۔

---

[1] پیش لفظ "برگ نوخیز"

جیسا کہ پہلے کہا گیا، ۱۹۴۷ء کے بعد کے زمانے میں عزیز تمنائی کے علاوہ کسی شاعر کے یہاں سانٹ نگاری کی مسلسل اور منظم کوشش نہیں پائی جاتی۔ جو شعراء وقتاً فوقتاً سانٹ لکھتے رہتے ہیں ان میں بھی مشہور و معروف خال خال ہیں۔ بہرحال ان سانٹ نگاروں میں آرزو صدیقی، عمیق حنفی، بمل کرشن اشک، نرلیش کمار شاد، عزیز اندوری، نصیر پرواز، حق ابروی چھترپوری، شمیم ہاشمی، محمود رضوی، وغیرہ شامل ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ بمل کرشن اشک،[1] حق چھترپوری اور شمیم ہاشمی نے سانٹ نگاری میں اس صنف کی خصوصیات کو بہت کچھ ملحوظ رکھا ہے اور اصل کے مطابق سانٹ لکھنے کی کوشش کی ہے۔

اپریل ۱۹۶۶ء سے راقم الحروف نے بھی اس صنف میں طبع آزمائی شروع کی ہے چند سانٹ "شاعر"، "صبح نو"، "کتاب"، اور "ہماری زبان" میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان سانٹوں کے محاسن یا معائب تلاش کرنا اہل نظر کا کام ہے۔ خود ستائی کے الزام کے پیش نظر خود میں ان کی شاعرانہ خصوصیات کے بارے میں لب کشائی کی جرأت نہیں کر سکتا، البتہ بالکل غیر جانبدارانہ طور پر ان کے فنی پہلو میں ان چند حقیر جدتوں کی طرف توجہ دلانا ضرور مقصود ہے جن کی مثال اس سے پہلے کہیں نظر نہیں آتی۔ میں نے سانٹ کی دونوں مستند ہیئتوں یعنی پٹرارکی اور شیکسپیری طرز میں سانٹ لکھے ہیں اور کوشش یہ کی ہے کہ اس صنف کے تمام فنی تقاضوں کی حتی الامکان تکمیل ہو جائے۔ دونوں ہیئتوں میں ترتیب قوافی کی سختی سے پابندی کی ہے۔ اس صنف کی دوسری تکنیکی خصوصیات، جیسے جذبہ یا خیال کی پیشکش کا مخصوص انداز، وقفہ و گریز اور نقطۂ عروج وغیرہ کا اہتمام کرنے کی پوری کوشش کی ہے ان سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے ایک بحر کا انتخاب، جس کی طرف اس سے پہلے کسی نے دھیان نہ دیا۔[2] میں نے اپنے تمام سانٹوں کے لئے ایک بحر مخصوص کر لی

---

[1] بمل کرشن اشک کے جو دو تین سانٹ میری نظر سے گزرے ہیں۔ وہ بھی ایک ہی بحر میں ہیں۔ ان کے تمام سانٹ میں نے نہیں دیکھے ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ محض ایک اتفاق ہے یا انھوں نے اپنے سانٹوں کیلئے[2] ایک بحر مخصوص کر لی ہے۔ ویسے ان سانٹوں کی بحر بھی طویل ہے جو سانٹ کے لئے موزوں نہیں معلوم ہوتی۔ ح۔ ک

ہے۔ بحر رمل مثمن مخبون مقطوع " جس کا وزن ہے " فاعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن " ۔ حسب ضرورت آخری رکن محذوف یا مقصور بھی کر لیا ہے یہ رواں اور مترنم بحر، جو نہ زیادہ طویل ہے اور نہ زیادہ مختصر، سانٹ کی صنف کے لئے نہایت موزوں ہے اور اس کی جملہ خصوصیات کو حسن و خوبی پیش کرنے میں بہت مددگار ثابت ہوتی ہے ۔

اردو سانٹ کی اس مختصر اور منتشر داستان سے یہ بات واضح ہے کہ اردو میں سانٹ کا ذخیرہ نہ ہونے کے برابر ہے ۔ بظاہر یہ بڑی حیرت کی بات ہے کہ انگریزی شاعری کی ایک زمانے کی یہ مقبول ترین صنف اردو میں قبولِ عام کا مقام حاصل نہ کر پائی، جبکہ ہم نے انگریزی ادب سے بہت کچھ حاصل کیا ہے ۔ اس کے بدلتے ہوئے اثرات کو ہم نے بہت تیزی سے قبول کیا ہے ۔ اس کے جواہرات سے اپنا خزانہ مالا مال کرنے میں ہم نے کبھی کوتاہ دستی سے کام نہیں لیا ۔ ہماری یہ حیرت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مختصر فن پارہ بہت سی ایسی خصوصیات کا حامل ہے جو اردو شعر و سخن کے مزاج سے کافی مطابقت رکھتی ہیں ۔ اپنے ایجاز و اختصار، لب و لہجہ، انداز و آہنگ، مواد و موضوع، " قوت قافیہ پیمائی " و " قدرت سخن گیری " کتنے ہی اعتبار سے یہ صنف اردو کی مقبول ترین صنفِ سخن غزل کی ہم مزاج اور ہم مذاق ہے ۔ فنی اور شعری اعتبار سے انگریزی شاعری کی کوئی صنف غزل سے اتنی قریب نہیں جتنا سانٹ ہے ۔

سانٹ کی ان خصوصیات کے باوجود شعراء کا اس صنف کو نظر انداز کرنا یا اس پر کوئی خاص توجہ نہ دینا واقعی حیرت انگیز ہے ۔ پھر ایسا بھی نہیں کہ اردو میں ایسے شعراء کی کمی ہو جو انگریزی ادب سے کماحقہٗ واقفیت نہ رکھتے ہوں ۔ خود غزل گو شعراء میں صف اول کے ایسے بہت سے شعراء ہیں جن کی انگریزی ادب اور اس کے مختلف شعبوں پر گہری نظر ہے ۔ سانٹ کو وہ مقبولیت جس کا وہ مستحق تھا، نہ ملنے کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ پوری سنجیدگی کے ساتھ اس صنف کو لکھنے اور دوسروں کی نظروں میں پسندیدہ بنانے کی شعوری کوشش

نہیں کی گئی۔ اس کی ترویج کسی تحریک کے تحت نہ ہوئی۔ اردو شاعری میں سانٹ کا وجود ہیئت کے ایک نئے تجربے کی حیثیت سے عمل میں آیا تھا اس کو ایک علیحدہ صنف سخن کی حیثیت سے، جس کی کچھ انفرادی خصوصیات ہیں، برتنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ نتیجہ ظاہر ہے، آج اردو شاعری میں سانٹ کا کل سرمایہ ایک پرگو اور قادر الکلام غزل گو شاعر کی غزلوں کی تعداد سے زیادہ نہیں۔ اردو میں جو سانٹ ہیں ان میں بھی اصل نمونوں سے مطابقت بہت کم ہے۔ اسپنسری سانٹ کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے کیونکہ انگریزی میں بھی سوائے اسپنسر کے کسی اور شاعر نے اس ہیئت کو استعمال نہیں کیا۔ پٹرارکی سانٹ کی مثال بھی اردو میں شاذ ہے۔ اردو کے شعراء نے عام طور پر اس ہیئت کے مطابق سانٹ لکھے ہیں جسے ہم نے "اردو سانٹ" کا نام دیا ہے۔

جیسا کہ شروع میں ذکر کیا گیا۔ سانٹ داخلی شاعری کی ایک صنف ہے۔ اور فنی اعتبار سے یہ مغربی اصناف سخن میں مکمل ترین صنف تصور کی جاتی ہے۔ یہ بڑے تیکھے نقوش، سڈول جسم اور گٹھے ہوئے بدن کی مالک ہے۔ اس میں بڑا توازن و تناسب پایا جاتا ہے۔ یہ کسی طرح کا جھول برداشت نہیں کر سکتی اس کے ساتھ یہ بڑی نازک مزاج بھی ہے۔ ترنم و روانی، غنائیت و موسیقی اس کی جان ہیں اور جو بات بھی ان کے مانع ہو اس سے اس کا مزاج بگڑ جاتا ہے۔ جذبہ و احساس کی صداقت، جو داخلی شاعری کی بنیادی خصوصیت ہے، سانٹ کی روح ہے لیکن اس جذبہ کی پیشکش فنکارانہ ریاضت کی متقاضی ہوتی ہے۔ اس کی آمد تنہا، خود پسند اور بے لگام نہیں۔ وہ آورد کی رہنمائی میں قدم بڑھاتی ہے۔ فنکاری شاعری کی راہبر ہوتی ہے۔ سانٹ کی تمام شاعرانہ خصوصیات، جنھوں نے اسے ایک منفرد مزاج اور جداگانہ انداز عطا کیا ہے، دراصل اس کی فنی خصوصیات ہی کا نتیجہ ہیں۔

سانٹ کے لئے چودہ ۱۴ ہموزن مصرعوں کی قید مقرر ہے۔ اس کا یہ اختصار اس میں کوئی خصوصیات پیدا کرتا ہے ایجاز اس کا پہلا مطالبہ ہے۔ شاعر کو اپنی بات کم سے کم الفاظ میں

ادا کرنی ہوتی ہے۔ اسے ایسے الفاظ کا انتخاب کرنا پڑتا ہے جو وسیع المعنی ہوتے ہوئے
شاعر کے مفہوم و مدعا پر محیط ہوں اور ساتھ ہی ساتھ اتنے سبک، مترنم، خوشنما اور خوش اثر
ہوں کہ نظم کی روانی و تسلسل، حسن و دلکشی اور سحر کاری و اثر انگیزی کا نہ صرف ساتھ دے سکیں
بلکہ ان میں اضافہ کا باعث ہوں۔ وہ نہ صرف اس کے مزاج سے ہم آہنگ ہوں بلکہ اس
کے آہنگ کو کیفیت و لطافت بخشنے والے ہوں۔ یہ جامعیت ایسی رمزیت کی متقاضی
ہوتی ہے جس میں ابہام اور پیچیدگی نہ ہو بلکہ اس میں ایسے اشاروں کنایوں میں بات
کہی گئی ہو جسے سمجھنے والے سمجھ کر اس سے لطف اندوز ہو سکیں۔ سانٹ میں بہترین الفاظ
نگینوں کی طرح جڑے ہوتے ہیں جو اپنی آب و تاب سے نگاہوں کو خیرہ کر دیتے ہیں اور
اپنی قدر و قیمت سے دل کو مسخر کر لیتے ہیں۔ قوافی کے انتخاب میں بھی اسی اصول کا لحاظ رکھنا
پڑتا ہے اور ان کے حسن ترتیب میں بڑی نزاکت فن سے کام لینا پڑتا ہے لیکن جب
ایک مرتبہ اس مشکل پر قابو پا لیا جاتا ہے تو نتیجہ بڑا خوشگوار اور بہت سکون و اطمینان
اور راحت و مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ سانٹ میں نظم کئے جانے والے رواں اور مترنم
قافیے اس میں شعریت و غنائیت پیدا کر کے اس کے اثر کو اور اُبھار دیتے ہیں۔ اور اس
کے تاثر کو اور شدید کر دیتے ہیں۔ وہ اس کے مختلف مصرعوں میں ایک ربط پیدا کرتے
ہیں۔ اور اس طرح نظم کی روانی و تسلسل کے لئے ایک بڑا سہارا بن جاتے ہیں۔ یہ تمام
باتیں مل کر سانٹ کی وحدتِ خیال اور وحدتِ اثر کا باعث بنتی ہیں اور اس طرح وہ
ایک مربوط کل (Compact Whole) کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو اپنی صورت و
سیرت، انداز و مزاج ہر اعتبار سے بڑی لطیف اور دلکش ہوتی ہے۔ جذبہ یا خیال کی
پیشکش کا انداز بھی بڑا حسن کارانہ ہوتا ہے اور جب یہ نقطۂ عروج بن کر ابھرتا ہے تو
جادو کا سا کام کرتا ہے۔ وحدتِ خیال، جو سانٹ کے لئے لازمی شرط ہے، وحدتِ اثر
پیدا کرتی ہے اور یہ وحدتِ اثر دیرپا دلکشی و رعنائی کا باعث ہوتی ہے۔

جہاں تک موضوعات کا تعلق ہے ، سانٹ کا بنیادی موضوع ، داخلی شاعری کی تمام اصناف کے مطابق حسن وعشق ہے لیکن وہ داخلی جذبات و احساسات سے لے کر خارجی مشاہدات و واقعات تک ہر قسم کے موضوعات و مضامین کو کامیابی سے پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن ان مضامین کو سانٹ کے مزاج سے ہم آہنگ کرنا پڑتا ہے اس لئے وضاحت و تشریح کے مقابلہ میں اسی ایجاز و اختصار اور رمزیت و ایمائیت سے کام لینا پڑتا ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا۔ موضوعات بذات خود کیسے ہی ہوں ان میں غنائیت و موسیقیت کی روح سمونی پڑتی ہے ۔ مضامین چاہے داخلی ہوں یا خارجی ، سب کا اندازِ بیان داخلیت لئے ہوئے ہوتا ہے۔ یہاں مشاہدات جذبات بن کر اور حالات و واقعات تاثرات و محسوسات بن کر نمایاں ہوتے ہیں۔ سانٹ کی یہ داخلیت ، جس کا ظہور مختلف شکلوں میں ہوتا ہے ۔ اور جو اس کی دیگر خصوصیات پر چھائی رہتی ہے ، اسے وہ جمالیاتی انداز بخشتی ہے جس کی بدولت شاعری کو فنونِ لطیفہ میں ممتاز ترین مقام حاصل ہے ۔ سانٹ کی یہ منفرد خصوصیات اسے بیک وقت شاعری و صناعی کا حسین ترین مرقع بناتی ہیں اور اسی لئے اسے انگریزی شاعری کی مکمل ترین صنف سمجھا جاتا ہے۔

جب ہم اردو سانٹ پر انگریزی سانٹ کے مقابلے میں نظر کرتے ہیں تو وہ ہمیں ہر اعتبار سے کم حیثیت نظر آتا ہے ۔ سانٹ کی دیگر فنی وشعری خصوصیات کا تو کیا ذکر ، اردو شعراء عام طور پر اس کا مزاج ہی نہیں پہچان سکے ہیں ۔ انھوں نے اسے چودہ [۱۴] مصرعوں پر مشتمل ایک نظم سمجھتے ہوئے جس طرح چاہا استعمال کیا۔ اردو سانٹوں میں جذبے کی شدت ، احساس کی نزاکت ، خیال کی لطافت اور زبان کی جامعیت کا عام طور پر فقدان ہے ۔ اسی طرح وہ ایجاز و اعجاز" رمزیت و ایمائیت ، شعریت و غنائیت سے بھی عام طور پر محروم ہیں ۔ بہت کم مثالیں ایسی نظر آتی ہیں جن میں ان نزاکتوں کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ ان پہلوؤں کے کمزور ہونے کا نتیجہ ہوا ہے کہ اردو سانٹوں میں داخلیت نمایاں نہ ہو سکی ۔

اردو سانٹوں کا تکنیکی پہلو اور بھی کمزور ہے ۔ اردو شعرا اس صنف کے تمام فنی تقاضوں کی تکمیل شاذ و نادر ہی کر پائے ہیں اول تو اردو میں سانٹ اس کی اصل ہیئتوں کے مطابق لکھے ہی بہت کم گئے ہیں جہاں یہ مطابقت پائی بھی جاتی ہے وہاں سانٹ کی دوسری ضروریات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے ۔

فنی اعتبار سے اردو سانٹ کی سب سے بڑی کمی یہ ہے کہ اس کے لئے آج تک کوئی ایک بحر مخصوص نہ ہو سکی ۔ اطالوی شاعری کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی شاعری میں بھی اس کے لئے ایک بحر مخصوص ہے لیکن اردو شعرا کی نظر اس پہلو پر نہ جا سکی ۔ اردو سانٹ نگاری کے کسی منظم تحریک کے تحت نہ ہونے کی وجہ سے اگر یہ ممکن نہ تھا کہ کسی ایک شاعر کی اختیار کردہ بحر کا ہر شاعر پابند ہو جاتا تو کم از کم یہ تو ممکن تھا کہ ہر شاعر اپنے لئے ایک بحر کا انتخاب کر لیتا ۔ اس طرح نقل اصل کے کافی قریب آجاتی ۔ اور اگر اختر شیرانی جیسا کوئی مقبول شاعر شروع ہی میں اس طرف دھیان دلاتا تو بہت ممکن تھا کہ دیگر زبانوں کے سانٹ کی طرح اردو سانٹ کے لئے بھی کوئی ایک بحر مخصوص ہو جاتی، جس طرح رباعی کے لئے مخصوص ہے ۔

اردو سانٹ کی یہ تمام کمیاں اور خامیاں کچھ تو اردو سانٹ نگاری کے کسی منظم تحریک کے تحت نہ ہونے کی وجہ سے اس صنف کی تخلیق و ترویج میں شعوری کوشش کے اسی فقدان کا نتیجہ ہیں، جس کی طرف سطور بالا میں توجہ دلائی گئی ہے اور کچھ یہ اس تقلیدی ذہنیت کی دین ہیں جو بد قسمتی سے شروع [illegible] شاعری [illegible] ہو کر لوگ شاعری کے فن سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی محض فیشن کے طور پر شاعری کرتے ہیں ۔ ان باتوں کا یہ اثر ہوا کہ اردو شعرا اپنے ایوان شاعری میں ایک نئی شکل پیش کرنے میں تو بلاشبہ کامیاب ہو گئے مگر اسے جو لباس پہنا کر پیش کیا گیا وہ نہ صرف یہ کہ اس کے اصل لباس سے مختلف تھا بلکہ اس میں بہت سے جھول بھی تھے ۔ اس لئے وہ اس پر اتنا نہیں کھلتا جتنا کھلنا چاہیئے ۔

ان تمام باتوں کے باوجود یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح دیگر اصناف میں بری مثالوں کے ساتھ ساتھ اچھے نمونے بھی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اردو سانٹ میں بھی اچھے نمونے کم سہی مگر مفقود نہیں ہیں۔ جن شعراء نے سوچ سمجھ کر اس صنف میں طبع آزمائی کی ہے انھوں نے اچھی اور قابل تعریف تخلیقات پیش کی ہیں۔

اُردو شاعری میں سانٹ کو کیا مقام حاصل ہوگا۔ اس کا فیصلہ تو بقول پروفیسر احتشام حسین "مستقبل کا مورخ ہی کر سکے گا[۵]" لیکن اس غیر یقینی کے باوجود، احتشام حسین صاحب ہی کے مشورہ کے مطابق "اس بات میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی کہ اردو شعراء اس فارم کو بھی اظہارِ خیال کا ذریعہ بنائیں، محض نقالی کے طور پر نہیں بلکہ اپنی اپنی قوتِ تخلیق کو ایک پیکر عطا کرنے کے لیئے۔" اگر ایسا ہوا تو کوئی وجہ نہیں کہ اردو میں سانٹ کو فروغ حاصل نہ ہو۔ اُردو میں اتنی وسعت اور گنجائش ہے کہ اس میں سانٹ اپنی اصل تکنیک کے مطابق اور تمام شاعرانہ خصوصیات کے ساتھ کامیابی سے لکھے جا سکتے ہیں۔ ضرورت ارادے اور کوشش کی ہے۔ اس صنف کی طرف اگر خلوص اور نیک نیتی سے توجہ کی جائے اور اسے نکھارنے اور سنوارنے کی دل سے کوشش کی جائے تو اس میں اتنی لطافت ہے کہ یہ یقیناً لوگوں کی نگاہوں کا مرکز بن سکتی ہے۔ سانٹ نگاری ایک مشکل فن سہی، مگر اتنا مشکل بھی نہیں کہ اس پر قابو نہ پایا جا سکے۔ اگر سانٹ کی تمام خصوصیات کو ذہن میں رکھ کر اسے لکھے اور مقبول بنانے کی صحیح معنی میں کوشش کی گئی تو یہ اردو شاعری میں ایک گرانقدر اضافہ ہوگا۔

۲۷ے پیش لفظ "برگ نوخیز"۔

شعیب اعظمی

حضرت نظام الدین اولیاء کا علمی و ادبی ذوق

حضرت نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کی شہرت تیرھویں صدی کے معروف اور محبوب ترین صوفی کی حیثیت سے ہے۔ اُن کی صوفیانہ شان نے سلاطین وقت کی سطوت کو ماند کر دیا تھا۔ ان کی بارگاہ کے حاضرین کے مقابلہ میں درباروں کی حاضری بے حیثیت ہو کر رہ گئی تھی۔ اُن کے زہد و تقویٰ نے جو پیمبرانہ شان پیدا کر لی تھی اُس نے بادشاہوں کو حاسد بنا دیا تھا۔ حضرت کے استغنا، توکل اور صبر و قناعت نے ایک زمانہ کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور اُن کی قیام گاہ غیاث پور (کلوکھری) کی بھیڑ کی خبر سن کر غیاث الدین تغلق نے انھیں دہلی چھوڑنے کا حکم دیا تھا مگر مشیت ایزدی نے "ہنوز دہلی دور است" کی الہامی پیشین گوئی سچ کر دکھائی[1]

صوفیائے کرام کی یہ عظمت فقط اُس عہد کی ہی رہین منت نہ تھی بلکہ اس کے تمام اکابرین صوفیاء کی جن کا سرا سعید ابی الخیر سے ملتا ہے اور حضرت نظام الدین اولیاء جیسے شمس و قمر ہی کی ذات پر شاید یہ شعر صادق آتا ہے:

---

[1] کئی دیگر محققین کی مانند پروفیسر حبیب نے بھی اس روایت کو مستند نہیں مانا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی آخری تصنیف "حضرت نظام الدین اولیاء" ص ۱۲۹

یک نفس بودن زپیشِ اولیا
بہتر از صد سالہ زہد و اِتقا

اور یہ صوفیا وہ نہ تھے جن کے بارے میں شاعرِ مشرق کو کہنا پڑا تھا:

سخرہ بہر کو دکان کو شدند

یہ وہ لوگ تھے جن کے قلوب روحانی جلا کے ساتھ دماغی ذوق وشوق کے تمام رموز و نکات سے آگاہ تھے اور دولتِ دینی کے ساتھ علم وفضل کی دولت سے مالامال اور شعر وسخن کی لذت سے آشنا تھے۔ اور جن کی ذات اور ذوق شعری پر محمود شبستری نے بے تکلف کہہ دیا تھا:

مرا از شاعری خود عار ناید
کہ در صد قرن چوں عطار ناید

حضرت نظام الدین اولیاءؒ بھی اُن متصوفین میں تھے جو تصوّف کے روحانی انعامات کے ساتھ ساتھ شعر وسخن کی رمزیت سے باخبر تھے۔ اُن کے مریدین میں اہلِ علم وفضل کا وہی عالم ہوتا تھا جو دربار شاہی میں اُمراء کا ہوتا تھا اور یہی سبب تھا کہ اُس عہد کے ممتاز سخن گو اور اہلِ کمال امیر خسرو، شاعر حسن سجزیؒ[1] اور ممتاز مورخ ضیاء الدین برنی ان کے باریابین اور مصاحبین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ خسرو کے معتقدانہ اور مدحیہ اشعار اور حسن سجزی کی "فوائد الفواد" کسی تعارف کی محتاج نہیں۔ اس کتاب کی سند اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ حضرت نے اپنی ریاضت اور عبادت کی مصروفیت کے باوجود علمی مذاق کی بنا پر "فوائد الفواد" کے پورے مسوّدہ کو پڑھا اور اس کاوش پر

---

[1] ضیاء الدین برنی نے یہ لکھا ہے کہ امیر خسرو اور حسن کے تعلقات اُن کے توسط سے شروع ہوئے اور دونوں گھرانوں میں آمد ورفت کی وجہ اُن کی ذات تھی۔

حسن کی ہمت افزائی بھی فرمائی[1] امیر خسرو کی محبت اور تعریف میں حضرت کے اشعار اور قطعات موجود ہیں جن کا ذکر اکثر و بیشتر ملتا ہے۔

حضرت نظام الدین اولیاء کی علمی حیثیت اپنی جگہ مسلم ہے۔ ان کے اساتذہ کا نام برنی کی "تاریخ فیروز شاہی" میں علائی دور کے علماء و فضلاء کی فہرست میں پایا جاتا ہے[2]۔ فوائد کے مصنف کے بقول انھوں نے علم حدیث کی سند لی تھی اور حریری کے چالیس مقامات بھی پڑھے تھے[3] عبدالرحمان چشتی مصنف "مرآۃ الاسرار" کی تحریر میں حضرت نظام الدین اولیاء کی فضیلت کا صحیح مرتبہ ان لفظوں میں ملتا ہے:

"رغبت بیشتر متعلمان و اشراف و اکابر کہ بخدمت شیخ پیوستہ بودند در مطالعہ کتب سلوک و سیر، صحائف احکام، طریقت مشاہدہ و مرشد و کتاب قوت القلوب و احیاء العلوم و عوارف و کشف المحجوب و شرح و تعریف رسالہ قشیریہ و مرصاد العباد و مکتوب عین القضاۃ و لوایح و لوامع قاضی حمید الدین ناگوری و فوائد الفواد و ملفوظ سلطان المشائخ، مریدان لاشمار پیدا شدہ بودند و غیر از کتب سلوک و حقایق را بازپرس نمی کردند و آں قدر حقایق و معارف

---

[1] حسن نے ایک اور کتاب مخ المعانی کے نام سے لکھی تھی اور حضور میں گذران کر تجدید بیعت بھی حاصل کی تھی۔ بہت سے نئے محققین کو اس میں شبہ ہے حالانکہ خلیق احمد نظامی نے "مقالات نظامی" میں اس پر ایک مضمون بھی لکھا ہے اور ان کے لکھنے کے مطابق مخ المعانی کا ایک نسخہ آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی میں موجود ہے۔

[2] دہلی میں صدر ولایت شمس الملک ان کے اُستاد تھے، حضرتؒ کو بہت عزیز رکھتے اور اُن کی آمد پر ذیل کا شعر پڑھتے:

آخر کم ازاں کہ گاہ گاہے ۔۔۔ آئی و بما کنی نگاہے

[3] وہ فارغ ہو کر دہلی کے قاضی بننا چاہتے تھے لیکن ان کے اُستاد نے منع کیا (حضرت نظام الدین اولیاء ضیاء الحسن فاروقی صلہ جامعہ اگست ۳۳ء)

کہ در آنوقت شائع شدہ بود عجب است کہ در زمان جنید و بایزید رواج نیافتہ شدہ[1]۔"

جس مجلس میں ایسے گراں قدر اصحاب علم ہوں اور ایسی جیّد کتابیں زیر مطالعہ ہوں وہاں علمائے شریعت اور فضلائے ادب کو بھی جانے میں کیا عذر ہو سکتا تھا چنانچہ بعض شرعی اور غالی علماء جو اُن کے ہم مسلک تو کجا مخالفین میں سے تھے ان کے حضور میں بار یاب ہوتے اور جواب شافی پاتے۔ شیخ شمس الدین یحییٰ کہتے ہیں کہ جب وہ اُن کی مجلس میں ہوتے تو ان کی مجال نہ ہوتی کہ سر اونچا کر کے حضرت کا چہرہ دیکھ لیں۔ جو کچھ ارشاد ہوتا سر نیچا کر کے سُن لیتے۔ اگر علمی بحث ہوتی اور کوئی علمی مشکل ہوتی تو حضرت خداداد نور باطن (علم لدنی) سے حاضران محفل کو تشفی بخش دیتے۔ آپ کے حسن تقریر سے سب متحیر رہ جاتے اور کہتے کہ یہ کتابی علم نہیں ہے اس کی بنیاد الہام ربانی پر ہے اس وجہ سے شہر کے مشہور علماء جو اہل تصوف کی عداوت کی وجہ سے مشہور تھے اس درگاہ کے بندے ہو گئے[2]۔

حضرت نظام الدین اولیاء کی شعر گوئی، سخن فہمی اور نکتہ سنجی کی صدہا مثالیں فوائد الفواد، خیر المجالس اور سیر الاولیاء میں ملتی ہیں۔ ان کی مجلس میں دینی تذکرے ہوتے تھے، اخلاقی درس ہوتے تھے، وہ جن بزرگ اور معروف شعراء کے اشعار سند میں پڑھا کرتے تھے وہ حضرت کے سخن سنج اور باذوق عالم ہونے کا بیّن ثبوت ہیں۔ امیر خسرو کی ذہانت کس سے پوشیدہ ہے اور ان کی شعر گوئی چار دانگ عالم میں شہرت پا چکی ہے۔ ان کو حضرت کے دربار میں جو رسائی تھی وہ سب جانتے ہیں۔ خسرو ایسا ذہین اور پُرگو شاعر جس دربار میں باریابی کا شرف پا چکا تھا اس کی قدر و قیمت سے

---

[1] مراۃ الاسرار قلمی ج دوم ص ۳۱۷

[2] سیر الاولیاء ص ۱۳۰

آگاہ تھا۔ چنانچہ خسرو جب کبھی مشقِ سخن کرتے حضرت کو پہلے سناتے اور حضرت تحسین و آفریں کے ساتھ مفید مشورے اور تنقیدی نکات بیان فرماتے۔ ذیل کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"امیر خسرو ہر شعری کہ گفتی پیش آنحضرت گذرانیدی، تا روزی سلطان المشایخ فرمود طرزِ صفاہانیاں بگو یعنی عشق انگیز و زلفِ حال آمیز از آں روز باز امیر خسرو در زلفِ حال بتاں پیچید و صفات دلآویز را بنہایت رسانید۔"[1]

خسرو کے صفاہانیوں کے طرز میں کہنے کا مشورہ حقیقت سے کس قدر قریب تر ہے۔ صاحب سیر الاولیاء بھی اسی طرح ایک جگہ خسرو کی حاضری کی شہادت دیتے ہیں:

"امیر خسرو کہ حکایتہائے ہر جنس پیش نشستہ کردے۔ سلطان المشائخ برائے خاطر امیر خسرو سر مبارک برضا جنبانیدے۔ وقت از وقت فرمودے کہ ترک خبر ہا چیست، امیر خسرو بر حکم ایں فرمان میدان فراخ یافتی اگر نکتہ پرسیدندے فصلے فرد و خواندے۔"

نخفت خسرو مسکیں ازیں ہوس شبہا
کہ دیدہ برکفِ پایت نہد بخواب شود[2]

حضرت اپنی گفتگو کے دوران مناسب محل اور موقع پر علم و ادب کے رموز و نکات کی طرف توجہ فرمایا کرتے تھے۔ امیر خسرو کے جگری دوست امیر حسن کو بھی باقاعدہ باریابی کا شرف حاصل تھا اور وہ بھی استفسار کے طور پر علمی اور ادبی سوالات کیا کرتے تھے۔ ایک بار حسن نے قرآن شریف کی آیۂ کریمہ "والشعراء یتبعھم الغاوٗن" کی تشریح چاہی۔ حضرت نے فرمایا متابعین شعراء گمراہ ہیں۔ پھر حسن نے پوچھا کہ آپ نے زبان

---

[1] مراۃ الاسرار قلمی، عبدالرحمان چشتی ج دوم ص ۴۵ - ۴۴۴

[2] ص ۱۲۵

مبارک سے فرمایا ہے "ان من الشعر لحکمۃ" پس جب اہل شعر اہل حکمت ہوئے تو ان کے متابع کیونکر گمراہ ہو سکتے ہیں۔ حضرت نے جواباً فرمایا ہزل اور ہجوگو شعرار اور ان کے متابعین کے بارے میں یہ حکم ہے۔ صحابہ کرام نے اشعار موزوں فرمائے ہیں ان کے بارے میں یہ حکم کیونکر روا ہو سکتا ہے[۱]۔"

ایک بار علامت قیامت کے سلسلہ میں آپ نے حضرت علی کے دو اشعار جن کا قافیہ عروج اور خروج ہے پڑھے تو حسن نے دریافت کیا کہ اکثر شعر میں مبالغہ ہوتا ہے آپ کا کیا حکم ہے۔ فرمایا میں نے ایک معتبر کتاب میں دیکھا ہے کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے لیکن مبالغۂ شعری گناہ نہیں ہے[۲]۔

حضرت کے نزدیک علم کا رتبہ ہمیشہ کی مانند بلند تھا اور علم کو فروخت کرنا اس کی توہین ہے۔ ایک بار اُن کی مجلس میں عقل اور علم کا موازنہ زیر بحث تھا۔ اس وقت آپ نے علم کی فضیلت پر ایک شعر پڑھا اور اس کی تشریح بھی فرمائی:

علم در وصف خویش سرہ ایست
چوں بخواہش رسید مسخرہ ایست

شعر ایک لطیف شے ہے لیکن جب کسی کی بے معنی مدح میں صرف ہوتا ہے سخت بے ذوق ہو جاتا ہے اور بہت بُرا معلوم ہوتا ہے۔ علم بھی اپنے نفس میں اچھی شے ہے اور نہایت شریف ہے لیکن جب لوگ اس کو حاصل کر کے طلب دنیا میں مارے مارے پھرتے ہیں اور اس کو وسیلۂ حصول دنیا بنا لیتے ہیں اُس کی عزت کھو دیتے ہیں[۳]۔

۱؎ ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۲۶۰
۲؎ " " " " "
۳؎ " " " ص ۲۵۴

سطور بالا سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء کو فضیلت علم اور شعر کی برتری کا اندازہ تھا۔ علم کی شان کیا ہوتی ہے اور شاعری بھٹی بن کر رہ جائے تو شاعری نہیں سوداگری ہے۔ ان کی اس تشریح میں تنقیدی بصیرت کا پہلو جھلکتا ہے اور بارہا ایسا ہوا کہ انھوں نے نظم و نثر کے حُسن و قبح کو بڑے دلچسپ پیرایہ میں بیان فرمادیا ہے۔ ایک جگہ فوائد الفواد میں یوں مذکور ہے:-

"گفتگو نظم و نثر کے بارے میں ہو رہی تھی۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ کلام نظم سخن خوب جو سنا جاتا ہے اس کے سننے سے ایک ذوق حاصل ہوتا ہے اور جو سخن خوش کہ بعبارت نثر سنا جاوے اور اچھا معلوم ہو اگر وہی سخن نظم میں سنا جائے زیادہ دلپذیر ہوگا اور لحن خوب سے سننے میں زیادہ اثر ہوتا ہے[1]۔"

حضرت کے ذوق سماع کی بابت ہر خاص و عام جانتا ہے اور جس کی یاد برسہا برس گذر جانے کے بعد بھی اُن کے مزار پر تازہ اور پائندہ ہے۔ غالی علماء کے اصرار پر بادشاہِ وقت غیاث الدین تغلق نے تقریباً دو سو علماء کے اجتماع میں "سماع" کی شرعی حیثیت کے مطابق صفائی پیش کرنے کے لئے طلب کیا تھا جس میں ان کے شاگرد فخر الدین زرآدی کی مدلل بحث اور خود حضرت کے مسکت جواب نے علماء کو بغلیں جھانکنے پر مجبور کر دیا تھا۔ سماع کے شرعی جواز میں بہت سی باتوں کے ساتھ ساتھ ایک ادبی نکتہ بھی بیان فرمایا:

"سماع ایک موزوں آواز ہے وہ کیونکر حرام ہو سکتی ہے اور غزل وغیرہ کلام ہے[2]۔"

---

[1] ارشاد محبوب حصہ دوم ص ۱۵۰

[2] ” ” حصہ پنجم ص ۶۰۴

یہ نکات ہمیں حالی کی "مقدمۂ شعر و شاعری" اور شبلی کی "فصاحت و بلاغت" میں تفصیل سے ملتے ہیں۔ دراصل حضرت کا مزاج اور ان کے علمی اور ادبی مطالعہ نے کلام موزوں کا ذوق پیدا کر دیا تھا۔ انھوں نے قدما کے کلام کا مطالعہ کیا تھا اور بے اندازہ اشعار ان کو یاد تھے چنانچہ حسن جیسا سخن گو اگر کسی کا کوئی شعر پڑھتا تو حضرت اسی غزل کا مقطع یا مطلع پڑھ دیتے۔ کبھی کسی شعر کا ایک مصرعہ سن کر دوسرا خود پڑھ دیتے اور کبھی مصرعۂ ثانی سن کر مصرعِ اولیٰ پڑھ دیتے۔ فوائد الفواد اور سیر الاولیاء میں جا بجا اس قسم کی مثالیں ہیں جو اُن کے اعلیٰ ذوقِ شعری پر دال ہیں۔

ایک بار آپ کی طبیعت ناساز تھی حسن حاضر تھے اور کسی شاعر کے قصیدہ کا یہ بیت پڑھا:

جانِ جہانیاں تو ئی دشمنِ جاں بود کسے
ایں ہمہ دشمنان تو دشمن جانِ خویشتن

اور حضرت نے فوراً ہی قصیدہ کے مطلع کا شعر پڑھا:

دوشِ صبوحی می زند بلبل مست در چمن
از خوشی صبوحیش گل بدرید پیرہن[1]

حسن نے ایک بار "مرصاد العباد" کے مصنف کا ایک مصرعہ پڑھا اور دوسرا مصرعہ خود حضرت ہی نے پڑھکر شعر مکمل کر دیا۔

بڑے شعراء کے اشعار انسان کی ہر کیفیت کے ترجمان ہوتے ہیں جنھیں اہلِ ذوق موقع و محل کی مناسبت سے استعمال کرتے، لطف اندوز ہوتے اور دوسروں کو متاثر کرتے ہیں۔ یہی حال حضرت نظام الدین اولیاء کا تھا کہ وہ متعدد مواقع پر اشعار پڑھتے اور وہاں با

---

[1] ارشادِ محبوب حصہ پنجم ص ۴۶۹

پاسے ہوئے لوگ آنسو بہائے بغیر نہ رہ پاتے۔ ایک بار کسی موقع پر انھوں نے مریدین کے سامنے جلالؔ کا یہ شعر پڑھا:

من پور قصابم کہ تنم پوست کشید است
من پوست کشم ہر کہ ببازار من آید[1]

اسی طرح ایک بار ذکر توبہ اور استغفار کا ہو رہا تھا۔ دینی فوائد کے علاوہ اثر پیدا کرنے کے لئے زبان مبارک سے یہ قطعہ پڑھا:

چوں پیر شدی بر سر انجام آئی	آئی سر حرف خویش ناکام آئی
سازی خود راز تیرہ راہی	معشوق روز بے نوالی[2]

زر و جواہر روپیہ پیسہ بے حیثیت چیزیں ہیں اس نکتہ پر یہ شعر پڑھا:

زر از بہر دادن بود اے پسر
برائے نہادن چہ سنگ و چہ زر[3]

فقرا اور اہل اللہ نے عموماً کم سخنی، کم آمیزی اور کم خوابی کو اپنا شعار بنایا ہے۔ حضرت نے ان تینوں کو معیار فقر قرار دیا اور ایک موقع پر جد و جہد اور کسب دنیا و دیں پر یہ دو بیتیں پڑھیں:

گرچہ ایزد دہد ہدایت دیں	بندہ را اجتہاد باید کرد
نامۂ کاں بحشر خواہی خواند	ہم ازیں جا سواد باید کرد[4]

---

[1] ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۴۵۳ [2] ارشاد محبوب حصہ پنجم ص ۴۶۰

[3] ارشاد محبوب ص ۳۶۶

[4] ارشاد محبوب ص ۲۸ حضرت کے وصال کے ۳۵ سال بعد فیروز شاہ کے درباری شاعر مولانا مطہر کرہ نے بھی اسی بحر میں ایک غزل کہی جس کا مطلع ہے:

طلب وصل یار باید کرد — وز دو عالم کنار باید کرد

عام مجالس کے علاوہ بھی جب وہ یادِ الٰہی میں مشغول ہوتے تو بارہا اپنی زبان پر اشعار دہراتے۔ بہتوں کا خیال ہے کہ اُن میں سے کچھ اشعار خود حضرت کے کہے ہوئے ہوتے۔ صاحب سیرالاولیار نے ذیل کا قطعہ نہ صرف اُن کو پڑھتے ہوئے نقل کیا ہے بلکہ خود اُن کے ہاتھوں کا لکھا ہوا دیکھا ہے:

تنہا منم و شب چراغی　　مونس شدہ تا پگاہ روزم
گاہیش ز آہ سرد بکشم　　گاہ از تف سینہ بر فروزم[1]

پروفیسر حبیب نے اپنی آخری تصنیف حضرت نظام الدین اولیار میں حضرت کے متعدد قطعات اور اشعار نقل کئے ہیں جو اپنے اثر اور معانی میں اُن کے کردار اور ذوق کی تصویر پیش کرتے ہیں:

ہرکہ با ما یار نبود ایزد او را یار باد
ہر کہ مارا رنجہ دارد راحتش بسیار باد
ہر کہ او در راہ ما خاری نہد از دشمنی
ہر گلی کز باغِ عمرش بشگفد بے خار باد

عشق کز تو دارم ای شمع چگل
دل داند و من دانم و من دانم و دل

بارے ز تماشائے من و شمع بیا
کز من دَمکے نماند و از وی دودی

---

[1] سیرالاولیار ص ۱۲۶

ان اشعار کے علاوہ کئی دیگر قدیم تذکروں اور کتابوں میں بھی حضرت کے متفرق اشعار پائے گئے ہیں ۔ جب ان کی والدہ کا انتقال ہوا تو انھوں نے یہ شعر کہا :

افسوس ولم ہیچ تدبیر نہ کرد
شبہائے وصال را بزنجیر نہ کرد[1]

خدائے تعالیٰ سے ان کو جو تعلق حقیقی تھا اس کی مثال ذیل کے قطعات میں میں ملتی ہے :

ازتو نتواند بریدن کس بآسانی مرا
گرنمی داند کسی آخر تو میدانی مرا
گر برنجانی نرنجم زانکہ رنجت راحتست
جانی و آرام جاں آں دم کہ رنجانی مرا[2]

زاں روز کہ بندۂ تو خوانند مرا
بر مردمک دیدہ نشانند مرا
لطف عادت عنایت فرمودہ است
ورنہ چہ کنم خلق چہ دانند مرا[3]

ہر ساعتی بدیدن دلدار می روم
ہر صبحدم بجانب گلزار می روم
پرسند دوستاں کہ کجا می روی نظام
گویم کہ عاشقم بہ بر یار می روم[4]

---

[1] تاریخ دعوت وعزیمت ، ابوالحسن علی ص ۵۸
[2] نشتر عشق آرکائیوز ص ۵۶۶ (قلمی)
[3] تذکرہ حسینی ص ۳۳۷
[4] ” ” ص ۳۳۷

ان اشعار اور قطعات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کبھی کبھی شعر بھی موزوں فرمایا کرتے تھے اور اُن کا تخلص نظام تھا۔ اگرچہ وہ باقاعدہ شاعر نہیں تھے مگر ادبی اور علمی ذوق کی بنا پر اظہارِ خیال کے لئے اشعار اور قطعات کا سہارا لیا کرتے تھے۔ ان کی کوئی باقاعدہ اور طویل غزل نہیں پائی جاتی ہے لیکن چار اشعار کی ایک سادہ مگر پرکار اور حضرت کے مسلک کی ترجمان غزل ذیل میں پیش ہے جو اُن کے صحیح اور صاف ستھرے مذاقِ شعری کی بہترین نمائندہ کہی جاسکتی ہے:

وقت آں آمد کہ دل از ہر دو عالم برکنم
این جہاں و آں جہاں را درہم و برہم کنم
گر بگوید جاں بدہ از چشم پیش وی کشم
ور بگوید سر بنہ در پیش پایش افگنم
مرغ باغ قدسیم با قدسیاں بودم بسی
چند گاہی شد کہ ہست ایں فرش خاکی مسکنم
چوں نظام از خوانِ ہستی گر نیابد لقمۂ
نیستی را قوت سازم دیگ ہستی بشکنم[1]

---

[1] نشترِ عشق ص ۳۳۷

محمد خلیق

جاپان —— ایک اقتصادی معجزہ

بیسویں صدی کے اقتصادی افق پر جاپان جس تیزی سے ایک درخشاں ستارے کی صورت میں نمودار ہوا ہے اس کی کوئی دوسری مثال ملنا مشکل ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ معاشی ترقی کے لئے جن مادّی وسائل کو ضروری سمجھا جاتا ہے ان میں سے بیشتر سے جاپان محروم ہے۔ دنیا کے نقشے میں جاپان ایک حقیر جزیرہ ہے جو رقبے میں ہمارے ایک صوبے کے چند ایک ضلعوں کے برابر ہوگا۔ یہ جزیرہ بہت گنجان آباد ہے اور اس کی آبادی ہی اس کا سب سے قیمتی اثاثہ ہے کیونکہ قدرت کی طرف سے ان جاپانیوں کو محنت کی بے پناہ صلاحیت ودیعت ہوئی ہے۔ زمین کم، آبادی زیادہ، قدرتی وسائل سے تقریباً محروم اور جغرافیائی جائے وقوع نہایت پُرخطر لیکن ان سب کے باوجود جاپانیوں نے اس حقیر جزیرے کو ایک عظیم ملک بنالیا ہے جس کی معاشی قوت پچھلے پچیس برسوں میں اتنی بے پناہ تیزی سے بڑھی ہے کہ یہ معاشی اعتبار سے دنیا کے دو تین بڑے طاقتور ملکوں میں شمار کیا جاتا ہے جس کی معاشی گیرائی سے امریکہ اور مغربی یورپ کے تمام ترقی یافتہ ممالک متفکر ہیں۔

جغرافیائی جائے وقوع پرخطر اس لئے ہے کہ جاپان ایک آتش فشانی پٹی پر واقع ہے جہاں آئے دن تباہ کن زلزلے آتے رہتے ہیں جن کی وجہ سے جانی اور مالی نقصان ہوتا رہتا ہے۔ لیکن یہ جوکھم کی زندگی ہی شاید جاپانیوں کے لئے ایک ایسا چیلنج ہے جو انھیں

توانائی اور گر کر دوبارہ کھڑے ہونے کی صلاحیت بخشتا ہے ۔ پچھلی جنگ عظیم کی تمام تباہ کاریوں کے بعد کسی قوم کا اتنے جلد دوبارہ نہ صرف اپنے پیروں پر کھڑے ہو جانا بلکہ دنیا کی ایک عظیم طاقت بن جانا ایک ایسا معجزہ ہے جس کی مثال ملنی مشکل ہے ۔ سولہویں صدی کے وسط تک جاپان ایک بند علاقہ تھا جس کے تعلقات ممکن ہے کہ قریب کے منگولیائی نسل کے لوگوں سے رہے ہوں لیکن باقی دنیا سے اس کا کوئی رابطہ نہیں تھا ۔ ۱۵۴۲ء میں پہلی بار پرتگالی جہاز جاپان کے ساحل پر لنگر انداز ہوا اور اس طرح اگرچہ پہلے یورپی وہاں سولہویں صدی کے وسط میں پہنچ گئے لیکن غیر ملکیوں پر جاپان کے دروازے کھلنے میں اور باقی دنیا سے قابل ذکر روابط قائم ہونے میں اس کے بعد بھی تقریباً تین سو برس لگ گئے ۔ شروع سے ہی جاپان باقی دنیا کے لئے ایک معمہ رہا ہے لیکن اس صدی کے پچاس ساٹھ برسوں میں جاپان کی صنعتی ترقی کی رفتار نے دنیا کو نہ صرف حیرت میں ڈال دیا بلکہ دنیا کے دیو قامت ترقی یافتہ ملکوں کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ اس بالشتئے کی روز افزوں طاقت کا سدباب کیسے کیا جائے ۔ دنیا کی تجارتی برادری میں جاپان ایک بلائے بے درماں کی حیثیت رکھتا ہے ۔ دنیا کے بڑے صنعتی اور تجارتی ملکوں نے کیا کیا جتن نہیں کئے کہ جاپانی مال کو دنیا کی تجارتی منڈیوں میں نہ گھسنے دیا جائے لیکن جاپانی مال سے کسی منڈی کو مفر نہیں ۔ عجیب بات ہے کہ جاپان کی غیر معمولی صنعتی صلاحیتوں کو دنیا بہ نظر تحسین بھی دیکھتی ہے لیکن عام طور سے جاپانی نفرت کی حد تک ناپسند کئے جاتے ہیں ۔ اس کی بنیادی وجہ اول تو ان کا وہ رول ہے جو انھوں نے پچھلی جنگ عظیم کے دوران ادا کیا اور دوسرے ان کا وہ تجارتی کردار ہے جو تجارتی دنیا کے عام مسابقتی اصولوں کے مطابق ناواجب سمجھا جاتا رہا ہے ۔ اب سے پچاس برس پہلے جاپانی دنیا کے کسی بھی ملک کی مصنوعات کی نقل تیار کرنے میں ماہر سمجھے جاتے تھے ۔ یہ وہ زمانہ تھا جب جاپانی مال نقلی اور گھٹیا مال کے مترادف تھا ۔ دنیا کے تمام صنعتی ملک تنگ تھے کہ ان کا کوئی بھی مال ایسا نہیں تھا جس کا جاپانی بدل بازار میں نہ ملتا ہو اور جس کی قیمت ان کے مال کی

قیمت سے کئی گنا کم نہ رہی ہو۔ جاپانی سستا مال بیچنے میں ماہر ہیں لیکن مال کو سستا بیچنے کے لئے جو ناواجب طریقے وہ اختیار کرتے تھے وہی اُن کی بدنامی اور نامقبولیت کا سبب تھے۔ مثلاً اپنے مال کو دنیا کی منڈیوں میں زیادہ سے زیادہ بیچنے کے لئے وہ نہ صرف سستے سے سستا مال بیچتے تھے بلکہ بیشتر ایسا ہوتا کہ لاگت سے کم پر بیچتے تھے۔ سوال یہ ہے کہ مال لاگت سے کم پر کیسے بیچا جا سکتا ہے۔ فرض کیجئے کسی مال کی عام لاگت سو روپے ہے۔ یہ لاگت عام معاشی زبان میں چار عوامل پیدا وار کے معاوضے پر مشتمل ہوتی ہے، یعنی زمین، زر، انتظام اور محنت۔ ان میں سے صرف موخرالذکر یعنی محنت ایک ایسا عامل ہے جس کا معاوضہ کم کر کے لاگت کم کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جاپانی محنت کا معاوضہ یعنی اُجرت کم سے کم ادا کر کے اپنے مال کو عام لاگت سے کم پر بیچ سکتے تھے۔ اس کے علاوہ جاپانی یہ بھی کرتے تھے کہ وہ اپنے مال کی قیمت بیرونی منڈیوں میں اصل قیمت سے کم رکھتے تھے۔ اور اس کی وجہ سے جاپانی کارخانہ داروں کو جو نقصان ہوتا تھا اس کی تلافی حکومت کی طرف سے کی جاتی تھی۔ کم قیمت پر بیچنے کے یہ دونوں طریقے عام مسابقتی اصولوں کے منافی سمجھے جاتے ہیں۔ غرضیکہ جاپان نے دوسری جنگ عظیم سے قبل تجارتی دنیا میں نام سے زیادہ بدنامی کمائی۔ لیکن دوسری لڑائی کے بعد صورت حال بالکل بدل گئی۔ جاپان کو لڑائی کے تباہ کن نتائج پر قابو پانے میں زیادہ دیر نہیں لگی اور بالکل خلاف توقع وہ اقتصادی مسابقت کے میدان میں دوبارہ خم ٹھوک کر اُتر آیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ اس بار دنیا کی منڈیوں میں جاپانی مال کی ساکھ اُس کی بہتر قسم، پائداری اور خوبصورتی پر مبنی تھی۔ اب جاپانی نقلچی نہیں تھے بلکہ اب اُن کے مال کی مانگ اس لئے تھی کہ وہ جاپان میں بنا تھا اور جیسے دوسرے ممالک میں بنے اسی قسم کے مال پر ترجیح حاصل تھی۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اس کے باوجود جاپانی لوگ تجارتی دنیا میں مقبول نہیں ہیں۔ پہلے یہ نقلی اور سستا مال بنانے کی وجہ سے نامقبول تھے اور اب اپنی فنی مہارت اور مال کی بہتری کی وجہ سے۔ یورپ کے ترقی یافتہ ملک

اور امریکہ جنھیں اب تک دنیا کی تجارتی منڈیوں میں کامل اقتدار حاصل تھا، اس نئے ایشیائی فتنے سے نہ صرف اس لئے نالاں ہیں کہ اس نے بیرونی منڈیوں میں اِن کے اقتدار کو چیلنج کیا ہے بلکہ اس لئے اور بھی کہ خود ان ملکوں کی داخلی منڈیوں میں جاپانی مال کا تسلط جس تیزی سے بڑھ رہا ہے وہ ان کے لئے بڑی تشویش کا باعث ہے۔ چنانچہ یہ تمام ترقی یافتہ ممالک اپنی صنعتوں کی بقا کے لئے وہ طریقے اپنا رہے ہیں جو عموماً کم ترقی یافتہ ممالک اپنی نوخیز صنعتوں کے تحفظ کے لئے اختیار کرتے ہیں، یعنی اپنی منڈیوں کے گرد ایسے حصار کھینچنا کہ بیرونی مال آسانی سے ان کے یہاں داخل نہ ہو سکے۔ لیکن جاپانی مال اِن حصاروں سے بھی گزر کر اِن منڈیوں میں پہنچ رہا ہے۔ اس سب کا مجموعی نتیجہ یہ ہے کہ جاپان کا توازن تجارت اس حد تک اس کے حق میں ہے کہ وہ اس کی وجہ سے تمام ترقی یافتہ ملکوں کی ملامت کا نشانہ بنا ہوا ہے۔ اُس پر الزام ہے کہ وہ بیرونی مال اپنے ملک میں آزادی سے نہیں آنے دیتا جبکہ خود آزادی سے اپنا مال برآمد کرتا ہے۔ صرف یہی نہیں کہ درآمدات پر اُس نے پابندیاں لگا رکھی ہیں بلکہ جاپانی بحیثیت قوم تنگ نظری کی حد تک قوم پرست ہیں اور دوسرے ملکوں کا مال خریدنے سے احتراز کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ جاپانی منڈیوں میں بیرونی مصنوعات کی کھپت بہت کم ہے۔ جاپانی اگر اپنے ملک سے باہر جاتا ہے تو جاپانی جہاز میں سفر کرتا ہے، جاپانی ہوٹلوں میں ٹھہرتا ہے اور بیرونی ملکوں میں بھی حتی الامکان جاپانی مال خریدتا ہے۔ غرضیکہ جاپان جتنا زرِ مبادلہ کماتا ہے اس کے مقابلے میں بہت کم باہر جانے دیتا ہے جو بین الاقوامی متوازن تجارت کے اصولوں کے منافی ہے۔ چنانچہ ترقی یافتہ ملکوں، خصوصاً امریکہ کا یہ مطالبہ ہے کہ جاپان جتنا زر مبادلہ کماتا ہے اسی کی مناسبت سے اسے صرف بھی کرنا چاہیئے تاکہ جاپان اور دوسرے ملکوں کے مابین تجارتی عدم توازن دور کیا جا سکے۔ اس عدم توازن کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ امریکہ کے دباؤ کے تحت اپنے فاضلات کم کرنے کے باوجود ۱۹۷۳ء کے شروع میں جاپان کے پاس نو کروڑ ڈالر فاضل زر مبادلہ جمع تھا۔ اسی طرح جاپان اور یورپی ساجھا منڈی کے مابین تجارت کا توازن روز بروز جاپان کے

حق میں بڑھتا جارہا ہے۔ ۱۹۶۸ء میں ان دونوں علاقوں کے درمیان تجارت کی مالیت ۶ کروڑ ۵۲ لاکھ ڈالر تھی جو ۱۹۷۲ء میں بڑھ کر ۲۰ کروڑ ہوگئی۔ لیکن اس بڑھی ہوئی تجارت کا سارا فائدہ جاپان ہی کو پہنچا جس کی زرمبادلہ کی کمائی ۱۹۶۲ء کے ایک کروڑ ۶۰ لاکھ سے بڑھ کر ۱۹۷۳ء میں ۳۰۱ء۳ کروڑ ڈالر ہوگئی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مدت میں جاپان نے جتنے کا مال درآمد کیا اُس سے ۰۳ء۱ کروڑ زیادہ کا مال برآمد کیا۔ جاپان نے کچھ اشیاء کی تجارت میں تقریباً اجارہ داری حاصل کر رکھی ہے مثلاً فولاد کا بنا سامان، موٹریں، دستی مشینیں الکٹرانک اشیاء اور ریڈیو وغیرہ۔ پچھلے سال کے دوران یورپ کی منڈیوں میں ۲,۶۸,۰۰۰ جاپانی موٹر گاڑیاں فروخت ہوئیں۔ اسی طرح اٹلی کی منڈی میں جتنی موٹر سائکلیں اور جتنے ٹیپ رکارڈر فروخت ہوئے ان میں سے ۲۸ فیصدی موٹر سائکلیں اور ۴۸ فیصدی ٹیپ رکارڈر جاپانی تھے۔ مغربی جرمنی میں کیمروں کی تجارت ۵۰ فیصدی جاپان کے ہاتھ میں ہے۔ یورپی ساجھا منڈی میں جتنے چھوٹے الکٹرانک کلکولیٹر (Electronic Calculator) فروخت ہوئے ان میں سے ۷۴ فیصدی جاپانی تھے۔ غرضیکہ اب جاپان کی توجہ یورپ کی منڈی کی طرف زیادہ ہے اور جس تیزی سے جاپانی مال کا تسلط وہاں بڑھ رہا ہے وہ ان ملکوں کے لئے سخت تشویش کا باعث ہے۔ اس تقریباً ایک رُخی تجارت کا مجموعی نتیجہ یہ ہے کہ اس وقت جاپان کے پاس ۱۶۰۰ کروڑ ڈالر کا زرِمبادلہ جمع ہے۔

جاپان کے سامنے اس وقت یہ بڑا مسئلہ ہے کہ وہ اپنی روزافزوں دولت اور زرِمبادلہ کے اِس عظیم ذخیرے کو کیا کرے۔ اس کے علاوہ جاپان تجارتی دنیا میں اپنی بڑھتی ہوئی نامقبولیت سے بھی فکرمند ہے۔ بیرونی ممالک روزبروز جاپانی مال کی آمد پر نئی پابندیاں عائد کر رہے ہیں اور جاپان یہ جانتا ہے کہ آگے چل کر اس کے لئے اپنا مال برآمد کرنا مشکل سے مشکل تر ہوتا جائے گا۔ چنانچہ جاپانی حکومت نے اپنے سرمایہ کاروں کو اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اپنا سرمایہ بیرونی ممالک میں لگائیں۔ بظاہر ایسا کرنے سے زرِمبادلہ کا بہاؤ

اُن ملکوں کی طرف ہو جائے گا جہاں یہ سرمایہ لگے گا۔ لیکن یورپی اور امریکی سرمایہ کاروں کے لئے یہ کوئی کم تشویش کی بات نہیں ہے کیونکہ خطرہ یہ ہے کہ اس طرح ان ملکوں کی معیشتوں پر جاپانی سرمائے کا تسلط قائم ہو جائے گا اور مقامی سرمایہ کاروں کے لئے کاروباری مواقع اسی قدر کم ہوتے جائیں گے۔ غرضیکہ صورت یہ ہے کہ اب تک جاپانی جاپان میں بنا ہوا مال برآمد کرتے تھے لیکن اب براہِ راست مال برآمد کرنے کے بجائے وہ بیرونی ملکوں میں کارخانے کھول رہے ہیں اور اس طرح اب جو جاپانی مال ان منڈیوں میں بکے گا وہ خود انھیں ملکوں میں بنا ہوا ہوگا۔ جہاں تک یورپی ممالک میں سرمایہ لگانے اور کارخانے کھولنے کا سوال ہے، جاپان کی بیشتر توجہ برطانیہ اور بلجیم کی طرف ہے۔ جاپان کا تمام تر مقصد اُن دیواروں کو پار کرنا ہے جو یورپی ساجھا منڈی نے اپنے گرد کھینچ رکھی ہیں۔ ایک بار جب ساجھا منڈی کے کسی ملک میں جاپانی کارخانہ قائم ہو جائے گا تو اس کا بنا ہوا مال ساجھا منڈی کے تمام ملکوں میں بے روک ٹوک داخل ہو سکے گا۔ (SONI) سونی کمپنی جاپان کی ایک بہت مشہور کمپنی ہے جو الکٹرانک اشیا بناتی ہے۔ یہ کمپنی ایک بہت بڑا کارخانہ برطانیہ میں کھول رہی ہے جس میں ہر سال ایک لاکھ بیس ہزار ٹیلی وژن سٹ تیار ہوں گے اس طرح سونی کے ٹیلی وژن سٹ جن پر پہلے "میڈ اِن جاپان" لکھا رہتا تھا اب اُن پر "میڈ اِن انگلینڈ" لکھا ہوگا اور وہ وہیں سے براہ راست یورپ کے ملکوں کو سپلائی ہوں گے۔ غرضیکہ جاپانی سرمایہ بہت تیزی کے ساتھ یورپ اور امریکہ میں اپنا تسلط قائم کر رہا ہے۔ اندازہ ہے کہ اس وقت یورپ میں بیس کروڑ ڈالر سرمایہ لگا ہوا ہے اور توقع یہ ہے کہ ۱۹۸۰ء تک ۸۰۰ کروڑ ڈالر تک پہنچ جائے گا۔ یہی صورت امریکہ کے ساتھ ہے اور وہاں بھی جاپانی سرمایہ بڑی تیزی سے لگایا جا رہا ہے۔ جاپانی موٹر گاڑیوں کا ایک بہت بڑا کارخانہ امریکہ میں کھل رہا ہے لیکن فی الحال جاپان کی بیشتر توجہ کا مرکز یورپ ہے۔

ساتھ ہی جاپانیوں کا مذاق بہت تیزی سے بدل رہا ہے اور وہ دل کھول کر مغربی

ممالک کے فنی شاہکار خرید رہے ہیں جس کی وجہ سے ان کی قیمتیں ایک دم سے بہت بڑھ گئی ہیں۔ کسی بھی نیلام میں جاپانی بولی لگانے والے آگے رہتے ہیں۔ فرانس میں انگور کے پورے باغات جاپانی خرید لیتے ہیں اور یہ انگور اپنے ملک کو بھیجدیتے ہیں۔ تصاویر، مجسمے اور پرانی قیمتی اشیاء یہ تمام چیزیں جاپانی منہ مانگے داموں خرید رہے ہیں۔ لندن میں پچھلے موسم بہار کے سیل (Sale) میں تقریباً ۱۲ لاکھ ڈالر کی مجموعی بکری میں ۴۷ فیصدی خریداری جاپانیوں نے کی۔ ابھی حال میں لندن کے تاجر انگشت بدنداں رہ گئے جب ایک جاپانی خریدار نے جنگ کے زمانے کی چین کی بنی ایک پرانی چینی صُراحی کے دام ½۵ لاکھ ڈالر لگائے۔

غرضیکہ جاپانیوں کی آج وہی حالت ہے جو بیس برس پہلے امریکنوں کی تھی۔ جنھیں کسی بھی چیز پر کچھ بھی خرچ کر دینے میں کوئی دریغ نہیں تھا۔ دوسرے ملکوں میں جانے والے جاپانی سیاحوں کی تعداد بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے۔ جاپانیوں کو اپنی اونچی حیثیت کا بھی پورا احساس ہے۔ یورپ کے بڑے بڑے شہروں میں یہ اونچے طبقے والے علاقوں میں رہتے ہیں اور اپنے شہریوں کے لئے تمام جدید سہولتیں فراہم کرتے ہیں۔ ان شہروں میں ان کے اپنے اسکول اور تفریح کی ان کی اپنی سہولتیں فراہم ہوتی ہیں۔

عبداللطیف اعظمی

تعارف وتبصرہ

(تبصرے کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

اردو کا المیہ

از پروفیسر مسعود حسین خاں

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۲۷۳ صفحات، مجلد مع گرد پوش، قیمت: چھ روپے، تاریخ اشاعت: مارچ ۱۹۷۳ء، شائع کردہ: شعبۂ لسانیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ (یو پی) ۲۰۲۰۰۱

پیش نظر کتاب مسعود حسین خاں صاحب، پروفیسر و صدر شعبۂ لسانیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ان مضامین کا مجموعہ ہے، جو انجمن ترقی اردو کے موقر ہفتہ وار اخبار "ہماری زبان" کے اداریوں میں یکم اکتوبر ۱۹۶۹ء سے ۲۲ اکتوبر ۱۹۷۲ء تک اور "میرا صفحہ" میں یکم اکتوبر ۱۹۷۰ء سے ۲۲ مارچ ۱۹۷۳ء تک وقفوں کے ساتھ شائع ہوتے رہے ہیں۔ آخر میں ۲۵۷ سے ۲۷۳ صفحات میں ضمیمے کے طور پر ہندوستان کی اردو آبادی کی تعداد تفصیل کے ساتھ درج ہے۔ ان مضامین کو شعبۂ لسانیات کے ایک استاد جناب مرزا خلیل احمد بیگ صاحب نے مرتب کیا ہے، شروع میں فاضل مرتب کا "عرض مرتب" کے عنوان سے دیباچہ بھی ہے، جس میں موصوف نے لکھا ہے کہ: "اردو کے مسئلے پر مسعود صاحب کے علاوہ، اس زبان کی پوری تاریخ میں، اس بے باکی اور جرأت مندی کے ساتھ شاید ہی کسی نے قلم اٹھایا ہوگا۔ ان کے تحریر کردہ یہ اداریے مضامین ہندوستان میں اردو کی لسانی صورت حال کا نہ صرف صحیح جائزہ پیش کرتے ہیں، بلکہ ان سے اردو کے موقف کی بھرپور وضاحت وحمایت بھی ہوتی ہے۔"

ان مضامین کو پڑھنے کے بعد اردو کے برگزیدہ دانشور پروفیسر رشید احمد صدیقی اپنی بے لاگ رائے لکھدیا کرتے تھے، جن میں تعریف ہوتی تھی، کبھی کبھی مشورے اور اظہار خیال بھی اور کہیں کہیں اختلاف رائے بھی، ان خطوط کے اقتباسات بھی "پیش لفظ" کے عنوان سے اس کتاب میں شامل ہیں، جو بہت دلچسپ اور اہم ہیں۔ دو اقتباسات آپ بھی ملاحظہ فرمائیے :

"آج "ہماری زبان" کا یکم دسمبر [۱۹۶۹ء] کا شمارہ ڈاک سے موصول ہوا۔ اردو رسم خط کے عنوان سے آپ کا اداریہ بے نظیر ہے۔ ایسے اہم اور متنازعہ فیہ مسئلے پر اس جامعیت و قابلیت سے اتنا مختصر مضمون میری نظر سے نہیں گزرا۔ پھر اس کا سنجیدہ، شریفانہ اور علمی لب و لہجہ۔ میرے نزدیک یہ مضمون اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ اس سے آپ کی علمیت ہی نہیں شخصیت و شرافت کی بھی تصدیق ہوتی ہے۔ ایسی بے مثل خدمات کیلئے خدا آپ کو تادیر صحت مند اور خوش و خرم رکھے۔" (صفحہ ۱۷)

۱۵ر جنوری ۱۹۷۰ء کے اداریہ میں "اتر پردیش سرکار کا اردو بورڈ" کے عنوان سے حکومت کی تعلیمی مراعات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس میں ایک جگہ فاضل اداریہ نگار نے لکھا ہے کہ : "غرض کہ ابتدائی اردو تعلیم کی جو بنیاد اعداد و شمار کی وسیع جدولوں پر استوار کی گئی تھی وہ ثانوی مدارج تعلیم تک پہنچتے پہنچتے بہ یک جنبشِ قلم ختم ہو جاتی ہے اس طرح کہ تصور اردو والوں کے سر رہا۔ ہائی اسکول تک پہنچتے پہنچتے اردو والوں کے لئے صرف یہ مراعات رہ جاتی ہیں کہ وہ امتحانات کے جواب اردو اور انگریزی میں دے سکتے ہیں اور اردو کو ایک اختیاری مضمون کی حیثیت سے اس بے اختیاری کی فضا میں لے سکتے ہیں۔" اس مضمون کو پڑھنے کے بعد رشید صاحب اپنے مخصوص انداز میں لکھتے ہیں :

"اس دفعہ آپ نے اتر پردیش کے اردو پر احسانات کی قلعی خوب کھولی۔ ساٹھ سال پہلے جون پور، گرد و نواح میں آتشبازی کی صنعت کے لئے مشہور تھا شہر

سے متصل ایک پرانا، بڑا اونچا قلعہ ہے۔ فصیل سے ملا ہوا دریائے گومتی بہتا ہے۔
کرسمس کے زمانے میں صاحب کمشنر دورے پر آتے تھے۔ جون پور کے اکابر
کی طرف سے قلعہ کی فصیل پر ضیافت کا انتظام ہوتا۔ حکام عالی شان وہاں سے دریا
کے کنارے آتشبازی کا تماشہ دیکھتے، آتشبازی ہی نہیں حکام رسی اور دوسرے
بہت سے ناگفتہ بہ ہنر کے ایک فنکار تھے۔ جاڑے میں ننگ دھڑنگ، مرض اور
فاقے میں مبتلا آتشباز اپنی اپنی آتشبازی دکھاتے، حکام عالی مقام چیرز دیتے۔
فنکار صاحب سوٹ بوٹ سے لیس آگے بڑھ کر کورنش بجالاتے، نتیجہ یہ ہوتا کہ نقد
انعام اور سارٹیفکیٹ تو یہ لے جاتے، آتشباز بیچارے ویسے ہی محروم گھر واپس آجاتے،
اردو مکاتب اور مدارس کو قائم کرانے اور چلانے والوں کا انجام اس رپورٹ سے
معلوم ہوا۔ خدا آپ کو آبرو سے رکھے اور تندرست کہ آپ نے اس پردے کو
فاش کیا۔" (صفحہ ۲۱)

ہندوستان میں اردو زبان کے بہت سے مسئلے ہیں، ان پر وقتاً فوقتاً بہت سے
مضامین لکھے گئے ہیں مگر یہ تمام مضامین اِدھر اُدھر بکھرے پڑے ہیں، جن تک ہر شخص کی دسترس
ممکن نہیں ہے، اگر کوئی شخص ان تمام مسائل کو سمجھنا چاہے تو صرف یہی زیر تبصرہ کتاب ہے،
جس میں ان مسائل پر کھل کر اور بے لاگ گفتگو کی گئی ہے۔ جس کی پروفیسر رشید احمد صدیقی نے
غالب کی زبان میں یوں داد دی ہے:

میرے ابہام پہ ہوتی ہے تصدق توضیح
میرے اجمال سے کرتی ہے تراوش تفصیل

امید ہے یہ کتاب اردو حلقوں میں پسند کی جائے گی اور خوب مقبول ہوگی۔

جامعہ

شمارہ ۵	بابت ماہ نومبر ۱۹۷۳ء	جلد ۶۸

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب — ڈاکٹر سید عابد حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ — ضیاء الحسن فاروقی

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرح چندہ:

ہندوستان: سالانہ چھ روپے
فی پرچہ پچاس پیسے

بیرونِ ہند: سالانہ ایک پونڈ
یا
تین امریکن ڈالر

خط وکتابت کا پتہ

ماہانہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ: یونین پریس دہلی ۶ • صرف ٹائیٹل: ڈیال پریس دہلی

شذرات

۶ اکتوبر کو چوتھی عرب اسرائیل جنگ کی خبر ملی تو دل لرز اٹھا کہ نہ معلوم اس کا انجام کیا ہو۔ ۱۹۶۷ء کی چھ دن کی لڑائی میں عربوں کو جس ہزیمت اور ذلت کا سامنا کرنا پڑا تھا اس کی چوٹ ابھر آئی اور اسی کے ساتھ طرح طرح کے اندیشے سر ابھارنے لگے۔ لیکن اب جبکہ لڑائی ختم ہو چکی ہے اس کا اطمینان ہے کہ عربوں نے اپنی پیشانی سے پچھلی ہزیمتوں کا داغ دھو دیا، انھوں نے دشمنوں تک سے یہ منوالیا کہ وہ اچھی لڑائی لڑ سکتے ہیں، بہادر ہیں اور اپنے حقوق اور اپنی کھوئی ہوئی زمین کو حاصل کرنے اور ناانصافی کو ختم کرنے کے لئے بڑی سے بڑی قربانی بھی دے سکتے ہیں، پھر بھی شروع کے دنوں کی عرب پیش قدمی سے یہ جو توقع ہو چلی تھی کہ مصر سینائی کے کم از کم ایک بڑے حصے اور شام گولان کی مغربی ڈھلوان کو اسرائیل کے ناجائز قبضے سے آزاد کرالے گا۔ وہ پوری نہیں ہوئی، درحقیقت ہمارا بھی یہی خیال تھا کہ اسرائیل عربوں کی پیش قدمی کو روک دینے میں کامیاب ہو جائے گا اور وہی ہوا جس کا اندیشہ تھا۔

۱۹۴۸ء میں اسرائیل کی ریاست وجود میں آئی تو اس وقت بھی اسے دنیا کی بڑی طاقتوں کی حمایت حاصل تھی اور آج بھی یہ حمایت حاصل ہے، خود سوویٹ یونین جو اس وقت اپنے کئی سیاسی اور فوجی مفاد کی بنا پر، عربوں کا حامی ہے، اسے گوارا نہیں کر سکتا کہ اسرائیل کی ریاست جو بے شمار لوگوں کے نزدیک "بین الاقوامی قزاقی" کا زندہ اور حد درجہ اذیت ناک ثبوت ہے، صفحۂ ہستی سے مٹا دی جائے۔ عربوں نے اپنے خودغرضانہ مفاد اور داخلی انتشار و اختلاف کی وجہ سے ۱۹۴۸ء کی جنگ میں جو پہلی عرب اسرائیل جنگ تھی، شکست فاش کھائی تھی، یہی صورت حال ۱۹۵۶ء میں اور ۱۹۶۷ء میں بھی تھی، ۱۹۵۲ء سے جب مصر میں شاہیت کا خاتمہ ہوا اور صدر ناصر مرحوم اور ان کے حامیوں کو

اقتدار حاصل ہوا، اب تک مسلسل سننے میں آتا رہا کہ مصر معاشی، سیاسی اور فوجی اعتبار سے، اسرائیل سے فیصلہ کن جنگ کے لئے، تیار ہو رہا ہے، لیکن ۱۹۶۷ء میں ہم نے دیکھا کہ کس طرح مصری حکومت اپنے علاقوں کے دفاع میں ناکام رہی اور کس پیمانے پر اسے عالمگیر رسوائی کا سامنا کرنا پڑا۔ حالیہ جنگ میں بے شک مصری افواج نے تیاری اور کسی قدر اچھی پلاننگ کا مظاہرہ کیا، لیکن جنگ کے آخری مرحلوں میں نہر سویز کے مغربی کنارے پر کئی سو اسرائیلی ٹینکوں کے ساتھ تقریباً بارہ ہزار اسرائیلی فوج کے پہونچ جانے، خاصے بڑے رقبے پر اپنے قدم کو جما لینے اور اسمٰعیلیہ اور سویز کی بندرگاہ سے قاہرہ جانے والی گذرگاہوں کے لئے خطرہ بن کر نہر سویز کے مشرقی کنارے پر اور سنائی میں تقریباً ایک لاکھ مصری افواج کی سپلائی لائن کے انقطاع کے امکانات پیدا کر دینے سے، یہ ظاہر ہو گیا کہ مصریوں کی فوجی پلاننگ سو فیصدی بھرپور نہیں تھی، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مصریوں کا نہر سویز پار کر کے اور اسرائیل کی بارلیو لائن کو توڑ کر جسے ناقابل عبور کہا جاتا تھا، اس اسرائیلی فوج کے چھکے چھڑا دینا جسے دنیا والے ناقابل تسخیر سمجھ بیٹھے تھے، بہت بڑا کارنامہ ہے اور اسے جنگوں کی تاریخ میں یقیناً ایک نمایاں جگہ ملے گی، لیکن حیرت ہے کہ آخر مصر نے سویز کے مشرقی کنارے پر تقریباً ایک لاکھ فوج کے اتار لینے اور ہزاروں ٹینکوں، بکتر بند گاڑیوں اور دوسرے جنگی ساز و سامان کو لے آنے کے بعد اپنی پیش قدمی کو جاری کیوں نہیں رکھا اور کیوں اُن تین دروں میں سے کسی ایک پر قبضہ کر لینے کے لئے پوری توجہ اور کوشش نہیں کی جس کے بعد سنائی کے ایک وسیع علاقے کو اسرائیلیوں سے چھین لینا بہت آسان تھا۔

اُدھر شام کے محاذ پر شامیوں نے بڑی بے جگری سے لڑ کر دمشق جانے والی سڑک پر اسرائیلیوں کی نہ صرف پیش قدمی روکی بلکہ انہیں کافی دور تک پیچھے ڈھکیل دیا اور گولان کی بلندیوں اور مغربی ڈھلواں پر بعض اہم چوکیوں پر قبضہ بھی کر لیا۔ موشے دایان نے جنگ کے دوسرے ہفتہ کے شروع میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ شامی فوجوں کو شکست دی جا چکی ہے، شامی افواج نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ دعویٰ کھوکھلا اور غلط تھا۔ بلا شبہ شام کی معاشی اور دوسری ترقیاتی تنصیبات کو اسرائیل نے اپنے ہوائی حملے سے کافی

نقصان پہونچایا اور اسپتالوں اور شہری آبادیوں پر بمباری کر کے اپنی بربریت کے ریکارڈ کو بھی قائم رکھا لیکن میدان جنگ میں شامیوں نے دکھا دیا کہ وہ اسرائیلیوں سے کہیں زیادہ بہتر سپاہی ہیں، اگر شامی افواج کی تیاری اس نہج پر معقول اور مناسب ہوتی کہ وہ ہوائی فوج سے بڑے پیمانے پر اقدامی کارروائی کر سکتیں تو اس محاذ پر صورت حال یقیناً مختلف ہوتی۔ اردنی اور عراقی فوجوں کی کارگزاری کی زیادہ تفصیلات معلوم نہیں لیکن ان سے شامیوں کو کسی قدر ضرور تقویت ملی ہوگی، مراکش اور سعودی عرب کے دستے بھی لڑے لیکن ان کی حیثیت محض علامتی تھی۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ شام نے جس کی سرزمین پر جنگ ہوئی، جنگ بندی کی تجویز منظور کر لی ہے، لیکن عراق اور مراکش نے اسے نہیں مانا ہے حالانکہ ان دونوں ملکوں کے فوجی دستے شام ہی کی فوجی کمان کے تحت ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ اس جنگ سے مشرق وسطیٰ میں امن کے امکانات کہاں تک روشن ہوئے ہیں؟ اور یہ وہ سوال ہے جس کا جواب آسان نہیں۔ فی الحال جنگ بندی تو ہوگئی ہے، لیکن ابھی جنگ بندی کی نہ معلوم کتنی دفعہ خلاف ورزی ہوگی اور باوجود اس کے امن و صلح سے متعلق کانفرنسیں اور مذاکرات بھی ہوتے رہیں گے۔ مصر کے صدر سادات کی شخصیت اس پورے معرکے میں غالب رہی ہے۔ انھوں نے عزم و ہمت، سوجھ بوجھ، تدبر، متانت اور حقیقت پسندی کا ثبوت دیا ہے، اس معرکے میں پہلی بار بین الاقوامی افق پر عرب اتحاد جیسی ایک چیز بھی دکھائی دی ہے، لیکن اپنے اس اندیشے کو ظاہر کر دینے میں مضائقہ نہیں کہ جنگ کے دوران کے اس اتحاد کی بنیاد ہمارے خیال میں بہت مضبوط نہیں ہے۔ صدر سادات کے تدبر اور استقامت کی ایک آزمائش اور بہت بڑی آزمائش اب یہ ہوگی کہ وہ اپنے ایلچیوں اور ترجمانوں کے ذریعے مختلف عرب ممالک کے سربراہوں کو یہ سمجھانے میں کامیاب ہو جائیں کہ انھوں نے روس کے وزیراعظم سے گفت و شنید اور ان کی یقین دہانیوں کے بعد جنگ بندی کی تجویز اس لئے مان لی ہے کہ اسی میں عرب کاز کی کامیابی کا راز مضمر ہے۔

اس شبہ کا اظہار بھی کیا جا رہا ہے کہ اس وقت چونکہ امریکہ اور روس کے درمیان مفاہمت کی فضا

قائم ہوگئی ہے، اس لیئے وہ باوجود اپنی ڈرامائی ڈپلومیسی کے جس سے کبھی کبھی یہ خیال گذرنے لگتا ہے کہ کہیں یہ دونوں بڑی طاقتیں باہم متصادم نہ ہوجائیں مشرق وسطیٰ میں اپنے اثرات قائم اور باقی رکھنے کے لیئے سمجھوتہ کریں گے۔ (آج ۲۵ر اکتوبر کو اس ڈرامائی ڈپلومیسی کا نقطۂ عروج یہ دیکھنے میں آیا کہ روس کی طرف سے مشرق وسطیٰ میں اپنے فوجی دستے بھیجنے پر آمادگی کے پیش نظر امریکہ نے دنیا بھر میں اپنے فوجی اڈوں پر امریکی فوجی دستوں کو تیار رہنے کا حکم دے دیا) دونوں طاقتوں کے اس متوقع سمجھوتے کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس وقت دنیا میں عالمگیر پیمانے پر تیل اور تیل سے پیدا ہونے والی انرجی سے متعلق ایک بحران کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے۔ مغربی یورپ اور جاپان کے معاشی نظام کا انحصار عرب پٹرول ہی پر ہے اور فی الحال امریکہ کو اگرچہ اس سلسلہ میں زیادہ پریشانی نہیں ہے لیکن دس پندرہ سال کے اندر اندر وہاں بھی صورت حال بدل جائے گی۔ اس لیئے امریکہ مشرق وسطیٰ میں ہر قیمت میں امن اور سیاسی استحکام کا خواہاں ہے۔ جہاں تک روس کا تعلق ہے، اُسے اس کا یقین نہیں ہے کہ اس کی فوجی امداد سے فائدہ اٹھا کر عرب انقلابی اسرائیل کو شکست دے سکیں گے یا سعودی عرب، کویت اور اُردن کے قدامت پسند شاہی نظام کی جگہ کوئی ترقی پسند سیاسی و معاشی نظام قائم کر سکیں گے۔ اس لیئے بظاہر سوویٹ یونین اسی نتیجے پر پہونچا ہے کہ امریکہ کے تعاون ہی سے وہ اس علاقے میں اپنا ایک حلقۂ اثر رکھ سکتا ہے، دوسری طرف حالیہ جنگ نے امریکہ کو اس اعتراف پر مجبور کر دیا ہے کہ اسرائیل عربوں کو ہمیشہ کے لیئے شکست نہیں دے سکتا اور طویل جنگ میں تو آخر ش اسرائیل ہی کی مات ہوگی، مزید برآں امریکی امداد کے سہارے اسرائیل کی عارضی کامرانیوں سے خود امریکہ کے مفاد پر ضرب پڑتی ہے، اس طرح وہ اپنے مفادات کے تحفظ کے لیئے اس علاقے میں امن و سیاسی استحکام چاہتا ہے اور یہ چیز سوویٹ یونین کے اشتراک و تعاون کے بغیر نہیں حاصل ہو سکتی۔ دونوں طاقتوں کے مابین یہ اشتراک و تعاون ابھی ڈپلومیسی ہی کی سطح پر ہے لیکن سیاسی مبصرین اس امکان پر بھی خیال آرائی کر رہے ہیں کہ دونوں طاقتیں آیندہ کسی نہ کسی مرحلے میں شاید اس کے لیئے تیار ہو جائیں کہ ان کے فوجی دستے مل کر مشرق وسطیٰ میں امن و سلامتی کی فضا قائم رکھیں۔ بہر حال، سر دست امریکہ کے رویے نے اس امکان کو محض ایک تصور ہی تک محدود رکھا ہے۔

انور صدیقی

آڈن اور نرودا

(ایک تاثر)

۱۹۳۹ء وسٹن ہیو آڈن نے مشہور آئرستانی شاعر ییٹس کے انتقال پر جو نظم لکھی تھی اس کا ایک بند آج خود اس کی موت پر مجھے بار بار یاد آرہا ہے۔ اس نے لکھا تھا:

اس کے جسم کے صوبوں نے بغاوت کر دی
اس کے ذہن کے چوک سونے ہو گئے
خموشی نے نواحی علاقوں پر دھاوا بول دیا
اس کے احساسات کا دھارا رک گیا
اور وہ اپنے مداحوں کی طرح بے حس ہو گیا

آڈن انگریزی کے ان جدید شعراء کی دوسری نسل کا سرکردہ شاعر تھا جو ایلیٹ اور پاؤنڈ کے لائے ہوئے شعری انقلاب کے سائے میں پروان چڑھی۔ آڈن آکسفورڈ میں اپنی تعلیم کے دوران، ایلیٹ کی شاعری سے متاثر ہوا اور اسے کچھ یوں محسوس ہوا جیسے ایک نیا شعری مواد ایک نئے اسلوب کے ساتھ جلوہ گر ہوا ہو۔ اسے اس خرابے کا یقین آگیا جس کی تصویر کشی ایلیٹ نے اپنی شہرۂ آفاق نظم THE WASTELAND میں کی تھی مگر اس نے تہذیب کے خرابے کی اس توجیہہ کو قبول نہ کیا جو ایلیٹ نے پیش کی تھی۔ اسے اس تہذیبی انتشار اور اختلال میں روحانی اقدار کے بحران سے زیادہ دولت کی عدم مساویانہ تقسیم کا ہاتھ نظر آیا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس خرابے کے

کے امراض کی تشخیص میں ایلیٹ اور آڈن کے درمیان بنیادی فرق ہے اور یہ فرق دراصل دو نسلوں کا فرق ہے، دو نظریوں کا فرق ہے۔ ایلیٹ کی تشخیص مسیحی تھی اور آڈن کی مارکسی۔ ۱۹۳۰ء کے قریب انگریزی شعراء کی جو نسل ابھری اس کے ذہن پر پہلی جنگ عظیم کے بعد کی بیروزگاری، افراطِ زر اور مفلسی کا کابوس سوار تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آڈن اور اس کی نسل کے دوسرے شعراء نے اپنے آپ کو مارکس اور اس کے نظریات سے قریب تر محسوس کیا، اس نسل پر دوسرا فکری اثر فرائیڈ کا تھا۔ ان شعراء نے جنھیں مغرب کی ترقی پسندی کا علمبردار کہا جاسکتا ہے، عدم مساوات اور ظلم و جبر کے تمام مظاہر پر کڑی تنقید کی۔ اسپین میں جنرل فرانکو کے زیر اثر جو فسطائی رجحانات ابھر رہے تھے، ان کی تحریری اور عملی مخالفت کی۔ چنانچہ اسپین کی خانہ جنگی میں امن اور ترقی پسندی کی اقدار کی حفاظت کی خاطر آڈن اس ایمبولنس دستے کا رکن تھا جو اسپین گیا تھا۔ اس کے اس دور کے فنی کارناموں میں ایک طرح کی شدت، راست اندازی اور جذباتی وفور کا اندازہ ہوتا ہے۔ اسی زمانے میں اس نے کرسٹوفر ایشر وڈ کے ساتھ مل کر کئی منظوم ڈرامے لکھے جو گروپ تھیئٹر کی طرف سے پیش کئے گئے۔ ۱۹۳۷ء میں شہنشاہ برطانیہ کی طرف سے اسے شاعری کا طلائی تمغہ عطا کیا گیا۔ یہ اعزاز اسے اس کے مجموعۂ کلام LOOK STRANGER کی وجہ سے بخشا گیا۔ ہنگامی موضوعات کے علاوہ آڈن نے بہت ہی خوبصورت اور اثر انگیز غنائی نظمیں بھی لکھی ہیں جن میں فکر اور احساس کا انتہائی حسین امتزاج نظر آتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ آڈن اپنی بعد کی شاعری میں اشتراکیت سے دور عیسائیت سے قریب تر ہوتا گیا مگر پھر بھی اس کی شاعری میں مذہبی عنصر اتنا دینیاتی نہیں جتنا کہ دوسرے ایسے شعراء میں ہے جنھوں نے بعد کو مسیحی نظریہ قبول کر لیا تھا۔ اس نے مذہب سے تفکر اور آہنگ کی دولت حاصل کی۔ بعض ناقدین اس کی اس تبدیلی کو ارتداد اور بعض اس کی فکری اور جذباتی وسعت کی علامت سمجھتے ہیں۔ اس کی نظموں کی امیجری میں طب، نفسیات اور شہری زندگی کے بہت سے مظاہر کی کارفرمائی ملتی ہے۔ اس کے انداز میں شروع سے ہی

ایک طرح کا طنزیاتی تیکھا پن ملتا ہے، جو موضوعات میں تبدیلی کے باوجود، آخر تک اس کی شاعری کا حصہ رہا۔ غالباً یہ طنزیاتی تیکھا پن اس کی شخصیت کا جزو تھا جس کا بہترین تخلیقی استعمال اس کی نظموں کو صلابت اور سنجیدگی بخشتا ہے۔ اس نے بعد میں امریکہ میں رہائش اختیار کر لی تھی جہاں وہ انگریزی ادب کے استاد کی حیثیت سے مشی گن کی ایک یونیورسٹی میں کام کرتا رہا۔ ابھی چند ماہ قبل ایک طویل عرصے امریکہ میں گزارنے کے بعد وہ انگلستان واپس آ گیا تھا اور دنیا میں مقیم تھا کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی موت نے انگریزی ادب و شعر کو ایک ایسی شخصیت سے محروم کر دیا ہے جس میں اپنے معاصرین کے مقابلے میں سب سے زیادہ شعری اور فنی صلاحیت تھی۔

ایک دوسرا بڑا عالمی ادبی سانحہ چلی کے عظیم شاعر پابلو نرودا کی موت ہے۔ اس کی موت ایک ایسے ماحول میں ہوئی ہے، جس نے اس کی موت کو ایک پر اسرار المیہ بنا دیا ہے۔ اپنے وطن ہی کیا سارے عالم انسانیت کے لئے وہ جس انقلاب کے خواب دیکھتا رہا اور گیت گاتا رہا، اس انقلاب کو خود اس کے ہی وطن میں دھچکا لگا۔ یوں تو وہ ادھر بہت دنوں سے کینسر کے مرض میں مبتلا تھا، مگر اسے موت سے ہم آغوش کرنے میں یقیناً ان حالات کا دخل رہا ہو گا، جن سے اس کے ملک کو انتہائی ڈرامائی طور پر سامراجی طاقتوں نے دوچار کر دیا۔ اس نے اپنی آنکھوں سے اچانک اس خواب کو بکھرتے دیکھا، جس کے دیکھنے اور سنوارنے میں اس نے اپنی روح کی ساری توانائی صرف کر دی تھی۔ اس بکھرتے ہوئے خواب کے سائے میں اس نے اپنی روح کی بساط سمیٹ لی۔ کیسے کرب اور کتنی اذیت کے عالم میں اس نے اس دنیا کو خیر باد کہا ہو گا!

۱۹۷۱ء میں اسے نوبیل انعام دیا گیا۔ اس موقعے پر اس کی شاعری کو 'ایک براعظم کی تقدیر اور خواب' سے تعبیر کیا گیا تھا۔ اگرچہ اس کی شاعری کا موضوع لاطینی امریکہ کے عوام کی رزمیہ جد و جہد ہے، پھر بھی اس کی شاعری انسان اور فطرت کی محبت سے سرشار ہے۔ یہ دونوں ہی جغرافیائی حدود کے باوجود ہر جگہ ایک ہیں۔ انسان اور فطرت کے یہی گیت اس کی

شاعری کو عظمت بھی بخشتے ہیں اور آفاقیت بھی ۔ اس کی شاعری کا یہ پہلو اس کی اس طویل نظم کے ہر ہر لفظ سے نمایاں ہے جو اس نے جنوبی امریکہ کے متعلق لکھی ہے ۔ اس نظم کا نام ہے Canto General ۔ یہ نظم موضوعاتی ہوتے ہوئے بھی انسان اور فطرت کو ان کی عنصری قوت کے ساتھ پیش کرتی ہے اور یہ بلاشبہ اس کی شاہکار نظم ہے ۔

آڈن کی طرح وہ بھی اسپین کی خانہ جنگی سے متاثر ہوا ۔ اس کی اسپین سے متعلق نظمیں اگرچہ پروپیگنڈہ کا عنصر رکھتی ہیں پھر بھی ان میں ایک پرخلوص حزنیہ لے ہے اور ان میں زندگی سے معنویت کی محرومی کا ماتم کیا گیا ہے ۔

پابلو نرودا ایک غریب گھرانے کا چشم و چراغ تھا ۔ اس نے بیس برس کی عمر میں ہی شاعرانہ شہرت حاصل کر لی تھی ۔ اس کی وہ ابتدائی نظمیں جن میں عشقیہ عنصر غالب ہے ، بہتوں کے نزدیک آج بھی اس کی شعری صلاحیتوں کا بہترین اظہار ہیں مگر یہ بات نہ بھولنی چاہیئے .... کہ یہ نظمیں صرف عشق اور اس کی حرماں نصیبی کا اظہار کرتی ہیں اور ان میں وہ جذباتی وسعت اور لاشخصی وتار نہیں ہے جو عظیم شاعری کی پہچان ہے ۔ اس کی بعد کی نظموں میں جب وہ مارکسی شاعر بن چکا تھا ، بعض ہنگامی نظموں کے علاوہ زیادہ تر نظمیں ایسی ہیں جو لاطینی امریکی شاعری کی روایات میں توسیع اور اضافے کا درجہ رکھتی ہیں ۔ اس کے علاوہ مواد کے اعتبار سے ، زندگی اور زمانے کو ، ذات کے وسیلے سے مگر ذات سے ماورا ہوتے رہنے کے عمل کے ساتھ سمجھنے کی کامیاب کوشش ملتی ہے ۔ یہی خوبی اس کی بعد کی نظموں کو عظمت بخشتی ہے ۔ بات دراصل یہ ہے کہ بہت سے ادبی ناقدین کے ذہن میں ، اس کی شاعری کی پرکھ کے وقت ، اس کی جو تصویر ہوتی ہے وہ ایک اشتراکی اور سفارت کار کی تصویر ہوتی ہے اور اس غبار میں اس کی شعری شخصیت گم ہو کر رہ جاتی ہے ۔ اس طرح اس کی شاعری کا جو محاکمہ ہوتا ہے ، وہ حقیقت سے دور ہوتا ہے ۔ ہمیں نظریاتی تعصبات سے بلند ہو کر ، فن اور فن کار کے ادبی مقام کے تعین کا کام انجام دینا چاہیئے کہ یہی سب سے زیادہ منصفانہ طریق کار ہے ۔ ایک عظیم شاعر

کے یہاں نظریہ اپنی اولیں نثری آلودگی ختم کر کے احساس بن جاتا ہے اور جس تناسب سے کسی کے یہاں اس سلسلے میں جتنی کامیابی ہوتی ہے، وہ اتنا ہی اور اسی قدر بڑا یا اچھا شاعر ہوتا ہے۔ ہمیں اسی معیار سے نرودا کی شاعری کو پرکھنا چاہیئے!

نرودا جیسے شاعر انسانیت کی ضمیر کی آواز ہوتے ہیں اور جب یہ آواز خاموش ہوجاتی ہے تو ایسا لگتا ہے جیسے یہ سناٹا ہی انسانیت کا مقدر بن گیا ہو!

پابلو نرودا کی ایک نظم

ماہی دوشیزہ اور شرابیوں کی حکایت

وہ شراب پی رہے تھے اور انھوں نے اُس کے جسم پر تھوکا
وہ یہ بات سمجھ نہ سکی کہ ابھی ابھی دریا سے آئی تھی
وہ اُس ہنس کی طرح تھی جو راستہ بھول کر کہیں کا کہیں جا پہنچے!
یہ ساری کی ساری توہین اس کے چکنے جسم سے پھسل کر گرتی رہی!
اس کی عریانیٔ تن کی وجہ یہ تھی کہ وہ کپڑوں سے آشنا تھی ہی نہیں
انھوں نے جلتے ہوئے سگریٹ کے ٹکڑوں سے اس کے جسم کو اچھی طرح داغ دیا
اور یہ سب کچھ کر کے وہ اتنا ہنسے کہ فرشِ میخانہ پر لوٹنے لگے
—اس نے کچھ نہیں کہا، کوئی شکایت نہیں کی،
اس کی آنکھوں میں دور کی محبت کا رنگ تھا!
وہ فوراً سامنے کے دروازے سے نکل گئی—
اور اب پانی میں پھر اس کا جسم صاف ہو چکا تھا،
اور کچھ اس طرح چمک رہا تھا جیسے بارش کے دوران سفید پتھر!

غلام ربانی تاباں

"خطِ تقدیر"

مولوی کریم الدین کے ناول "خطِ تقدیر" کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ اردو کا پہلا ناول ہے۔ اس ناول سے پہلے اردو میں داستانوں کا رواج تھا۔ داستان اور ناول میں بڑا فرق یہ ہے کہ داستان کے کردار انسانوں کے علاوہ دیو اور پریاں بھی ہوا کرتی تھیں۔ ناول کے کردار جیتے جاگتے انسان ہوتے ہیں۔

مولوی کریم الدین ایک کھاتے پیتے گھر کے چشم و چراغ تھے لیکن نادر شاہ کے حملے میں اس کا سب کچھ لٹ گیا۔ ان کے دادا نے دنیا سے منہ موڑا اور ایک مسجد میں گوشہ نشین ہو گئے۔ کریم الدین کے والد شیخ سراج الدین نے بھی اپنے باپ کی روش اپنائی اور تمام عمر مسجد نشیں رہے جہاں وہ شہر کے بچوں کو درس دیا کرتے تھے۔ مولوی کریم الدین نے پہلے نجی تعلیم حاصل کی اور اس کے بعد دہلی کالج میں داخل ہو گئے۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد انھوں نے دہلی میں ایک مطبع قائم کیا۔ مطبع کے قیام کے متعلق انھوں نے لکھا ہے:

> "ایک چھاپہ خانہ واسطے چھپوانے ترجموں کے بنایا۔ میرا یہ ارادہ تھا کہ اکثر فنون کی کتابیں جو مشکل ہیں ان کا ترجمہ کر کے اور بہت حل ان کا حتی الوسع کر کے اس مطبع میں چھپوایا کروں اور اگر مجھ کو کچھ نفع نہ ہو تو مجھ کو کچھ مضائقہ نہیں۔ عوام ہندستان کے جو علوم سے بے بہرہ ہیں، سستی قیمت پر وہ کتابیں بیچ کر اور کتب غیر مشہوری کو مشہور کروں۔"

مولوی کریم الدین کی تصانیف و تراجم کی بڑی فہرست ہے لیکن انھوں نے زیادہ شہرت اپنے تذکرے سے پائی۔ "خط تقدیر" پہلی دفعہ ۱۸۶۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد اس کے کئی اڈیشن اور بھی شائع ہوئے۔ مولوی کریم الدین کا مطالعہ وسیع تھا۔ اردو کی داستانیں ان کی نظر میں تھیں جن سے وہ مطمئن نہیں تھے۔ ان کا خیال تھا کہ داستانیں وقت کا تقاضا پورا نہیں کرتیں اور وہ داستانوں کی پامال ڈگر سے ہٹ کر جدید قسم کا ناول لکھنا چاہتے تھے اس کو آپ ان کی زبان سے سنئے :

"مدت سے یہ اُمنگ تھی کہ تقدیر و تدبیر کا مضمون بطور قصہ لکھا جائے بشرطیکہ مخالف کسی کے مذہب اور خلاف رائے اہل فلسفہ کے بھی نہ ہو اور جو باتیں اس میں درج ہوں وے اخلاق و اطوار اور تجربات انسانی ایسی طرح کے ہوں جن کا اثر طبع انساں پر ہو کے بہت نتیجہ پیدا کریں اور کہانی ایسے طور پر ہو کہ جو شخص پڑھے یا سُنے، اُوس کو خیال ہو کہ یہ قصہ میرے ہی حسب حال لکھا گیا ہے اور زبان قصے کی اردو خالص اور سلیس اور محاورات دلچسپ، روزمرہ ٹھیک، اشارے حسب موقع قابل یاد رکھنے کے ہوں تاکہ اس زمانے کے طلباء کو شوق نئی تصنیف کرنے اور مضامین حقیقہ لکھنے کی ترغیب ہو۔ مگر ایشیائی قصوں کی روش اور طور کو چھوڑ کر نئی چال چلنا بہتر ہے۔"

مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دلی کالج کی فضا اور جدید علوم نے مولوی کریم الدین کی نظر میں وسعت پیدا کر دی تھی اور اُن کے دل و دماغ کی کھڑکیاں کھول دی تھیں۔ انھوں نے قصہ کے لئے پہلی شرط رکھی ہے کہ وہ کسی کے مذہب کے خلاف نہ ہو۔ اس سے صرف اتنا ہی ظاہر نہیں ہوتا ہے کہ مولوی کریم الدین فی نفسہٖ تنگ نظر نہیں تھے بلکہ اس دور کے میل ملاپ، بھائی چارے اور یک جہتی کی بھی غمازی کرتی ہے۔ دوسری شرط یہ تھی کہ وہ خلاف رائے اہل فلسفہ نہ ہو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے کسی نہ کسی

حد تک سائنسی نقطۂ نظر کو اپنا لیا تھا۔

جہاں تک کہانی کا تعلق ہے اس میں کوئی خاص بات نہیں ۔"خط تقدیر" اس قسم کا ناول ہے جس کو آج کل اصلاحی ناول کہا جاتا ہے ۔ وہ اس کے ذریعے ملک کے نوجوانوں میں ایسی تعلیم کا جذبہ بیدار کرنا چاہتے تھے جو عقلیت پر مبنی ہو اور وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ پھر بھی مولوی کریم الدین نے کہانی کو وعظ و درس نہیں بنایا بلکہ اس میں کہانی پن آخر تک باقی رکھا ہے ۔ مقصدی ناول لکھنے والوں کو دُہری دشواری سے دوچار ہونا پڑتا ہے ۔ کہانی میں کہانی پن باقی رہے اور مقصد ہاتھ سے نہ جانے پائے ۔ جہاں تک "خط تقدیر" کا تعلق ہے مولوی کریم الدین نے اُن دونوں دشواریوں پر بڑی حد تک قابو پا لیا۔

"خط تقدیر" کے کردار علامتی ہیں ۔ اس کا ہر کردار اپنے عمل سے اپنے نام کی تشریح و توضیح کرتا ہے ۔ ناول کا مرکزی کردار مستان شاہ یا طالب تقدیر ایک غریب مگر تعلیم یافتہ نوجوان ہے جو ملکہ تقدیر کی عنایتوں سے محروم ہو جاتا ہے ۔ ملکہ تقدیر کے دربار میں مستان شاہ کی رسائی کی روداد سُنئے :

"یہ حال دیکھ کر میں بھی خدا سے دعا مانگتا تھا کہ خدا کرے ملکہ کی نظر مجھ پر بھی پڑے تو میرا بھی دلدر پار ہو، کسی طرح مرا بھی بخت یار ہو۔ میں تو یہ دل ہی دل میں منصوبے بنا رہا تھا، فیضان سے تدبیریں پوچھتا اور اپنی سنا رہا تھا۔ ملکہ مجھ کو کن انکھیوں دیکھتی ہوئی چلی گئیں ۔ جب کہ تخت شاہی پر جلوس فرمائیں سرکاری زر خرید لونڈی دولت سے استفسار کیا کہ یہ غریب آدمی کہاں سے آیا ؟ کس کا نالشی یا دادخواہ ہے کہ مصیبت کا مارا بحال تباہ ہے ؟ جلد جاؤ اس کو ہمارے دربار میں بلا لاؤ ۔"

مستان شاہ کی رسائی ملکہ تقدیر کے دربار میں ہو گئی ۔ عنایتوں اور نوازشوں کی بارش ہونے لگی ۔ ہر دن عید تھی ہر رات شب برات لیکن تدبیر کی خفگی نے ملکہ تقدیر کو بدظن کر دیا اور مستان شاہ دربار سے نکال دیا گیا۔ آٹھویں سیر میں علم کے فوائد بیان کیے ہیں اور انگریزی سیکھنے ، سفر کرنے اور

تعصب سے بچنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ میاں فیضان کی سفارش پر بی تدبیر نے وعدہ کیا کہ وہ ملکہ تقدیر سے مستان شاہ کی سفارش کر دے گی۔ لیکن شرط یہ تھی کہ وہ امتحان میں پورے اُتریں۔ تدبیر نے اُن سے کئی سوال کیے اور مستان شاہ نے اُن کے مناسب جواب دیئے۔

سوال ۔ علم سے کیا فائدہ ہے؟

جواب ۔ علم سے یہ فائدہ ہے کہ عقل کو روشنی اور ذہن میں تیزی آتی ہے۔ تیرگی ذہن کی جاتی ہے۔ بے علم اکثر دھوکا کھاتا ہے۔ بعضے دفعہ بے ایمان ہو جاتا ہے۔ جس کو علم نہیں وہ خدا کو نہیں جانتا، بُرائی اور بھلائی کو نہیں پہچانتا، علم کے فخر کے لئے یہ کتنی بڑی بات ہے کہ علم خدا کی صفت ہے۔ یہاں پر سب شیخی مات ہے۔ خدائے تعالیٰ اپنے تئیں علم فرماتا ہے، علم کو اپنی صفت بناتا ہے۔

افلاطون نے لکھا ہے کہ اگر انسان کو علم ہوگا تو خواص لوگ اس کی عزت کریں گے اگر مال ہوگا تو صرف عوام الناس اس کو چودھری جی یا سیٹھ جی کہیں گے پس وہ شے جس کی عزت خواص کریں بہتر ہے نہ کہ وہ شے جس کی عزت صرف عوام ہی کریں۔

سوال۔ کیا سبب ہے کہ باوجود ہونے اتنے علوم کے ہندوستان کے لوگ اس زمانہ میں نہ تو ایسے عقلمند ہوتے ہیں جیسے زمانہ سابق میں بڑے بڑے عقیل گزرتے ہیں، اور نہ کوئی نئی بات نکالتے ہیں اور نہ کوئی علم ہی بتاتے ہیں اور نہ کوئی نیا ہُنر ہی اختراع کرتے ہیں؟

مستان شاہ نے اس کے جواب میں بڑی تفصیل کے ساتھ بتایا کہ ہندوستان کے لوگوں میں علم حاصل کرنے کا اگلا سا شوق باقی نہیں رہا ہے۔ وہ لسانی تعصب میں گرفتار ہیں، سفر سے بچتے ہیں، انگریزی زبان سے بدکتے ہیں، جدید علوم سے بے بہرہ ہیں، جدید ایجادات سے بے خبر ہیں۔

اس طرح کہانی کے پیرائے میں مولوی کریم الدین نے اپنا اصلاحی مشن پورا کر دیا حقیقت یہ ہے کہ اس ناول کو کوئی بڑی ادبی اہمیت حاصل نہیں لیکن اردو کا پہلا ناول ہونے کی

وجہ سے اس کو ایک تاریخی اہمیت ضرور حاصل ہوگئی ہے۔ بنے بنائے راستے پر چلنے اور اپنے لئے ایک نئی ڈگر بنانے میں بڑا فرق ہوا کرتا ہے۔ مولوی کریم الدین کا یہ کارنامہ قابل ستائش ہے کہ انھوں نے شاہراہ عام پر چلنا پسند نہیں کیا بلکہ ایک اجنبی راستے پر چل پڑے۔ اجنبی راستوں پر چلنے والے ٹھوکریں بھی کھایا کرتے ہیں۔ ان کے ناول میں بہت سی خامیاں ہیں، بہت سی کوتاہیاں ہیں۔ جدید ناول کے معیار پر اگر خط تقدیر کو پرکھا جائے تو اس کو ناول بھی مشکل ہی سے کہا جا سکے گا۔ پھر بھی نقش اول کی اپنی ایک اہمیت ہوا کرتی ہے۔

(آل انڈیا ریڈیو کے شکریے کے ساتھ)

پروفیسر دھارٹن کا ارشاد ہے، ناول ایک ایسے قصے کا بیان ہے جس میں ایک پلاٹ ہو۔ سر والٹر ریلے کے نزدیک صحیح معنوں میں ناول وہ ہے جس کا موضوع روزانہ زندگی ہے اور جس کا ذریعہ حقیقت نگاری ہے۔ پروفیسر بیکر کی تعریف زیادہ جامع و مانع ہے: "ناول نثری قصے کے ذریعے انسانی زندگی کی ترجمانی کرتا ہے، وہ بجائے ایک شاعرانہ و جذباتی نظریۂ حیات کے ایک فلسفیانہ سائنٹیفک یا کم سے کم ایک ذہنی تنقید حیات پیش کرتا ہے۔ قصے کی کوئی کتاب اس وقت تک ناول نہ کہلائے گی جب تک وہ نثر میں نہ ہو، حقیقی زندگی کی ہو بہو تصویر یا اس کے مانند کوئی چیز نہ ہو اور ایک خاص ذہنی رجحان (نقطۂ نظر) کے زیر اثر اس میں ایک طرح کی یک رنگی و ربط نہ موجود ہو۔"

(ناول کی تاریخ و تنقید از علی عباس حسینی صفحہ ۳۲)

سلام مچھلی شہری

ارادوں کی واپسی

میں اس عمرِ فن اور عمرِ گریزاں میں یہ سوچتا ہوں
کہ اب اپنے "ذاتی مسائل" سے نکلوں۔۔

غریبی کا رونا، مصیبت کا رونا
سدا دوریِ بزمِ راحت کا رونا
کبھی مہ رُخوں کی محبت کا رونا

حقیقت سہی، پھر بھی دل کہہ رہا ہے
کہ اب "آپ بیتی" کی محفل سے نکلوں

میں جب صبحدم آئینہ دیکھتا ہوں
اک "انسانِ خودبیں" چھپا دیکھتا ہوں

میں یہ چاہتا ہوں کہ اب آسماں سے زمیں کی مقدس فضاؤں میں آؤں
میں یہ چاہتا ہوں کہ سورج کی محفل سے دھرتی پہ چھائی گھٹاؤں میں آؤں
میں یہ چاہتا ہوں کہ محلوں کے گلشن سے گاؤں کی ٹھنڈی ہواؤں میں آؤں

بڑا ہی غضب ہے کہ "مقبولیت کے غباروں" میں اب تک میں اُڑتا رہا ہوں
مگر یہ بھی سچ ہے کہ اپنی ہی نظموں سے اُکتا کے میں دل میں کڑھتا رہا ہوں
مرے راستے ٹھیک ہوتے تھے لیکن غلط راستوں پر بھی مُڑتا رہا ہوں

نئی شاعری کی یہ پُر پیچ راہیں، مجھے غیر شاعر بنا دیں تو کیا ہو
مرے ہی اُلجھے خیالوں کے بادل مجھے پھر فلک پر چھپا دیں تو کیا ہو
مرے دوست ہی سخت ہمدرد بن کر مجھے موت کی بھی دعا دیں تو کیا ہو
نہیں، میں جو لکھتا رہا ہوں، لکھوں گا
نہیں، میں جو کہتا رہا ہوں، کہوں گا
نہیں، میں اُسی سوچ دل پر بہوں گا
مرے دل کی موجیں صداقت بھری ہیں، مرے فکر گانوں کے پالے ہوئے ہیں
کئی گوشہ ہائے تخیّل میں میرے قلم کے سہارے اُجالے ہوئے ہیں
میں اِس عمرِ فن اور عمرِ گریزاں میں
جیسا بھی ہوں تا قیامت رہوں گا
مگر شاعری کے مسائل میں پابندِ اخلاص و ذوقِ طہارت رہوں گا ـــ !

عنوان چشتی

انگریزی سے اردو میں
منظوم ترجمہ کی روایت

ترجمہ کا فن اگرچہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترسیلِ خیال یا انتقالِ فکر کا فن ہے پھر بھی یہ اتنا آسان نہیں جتنا عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ نثری ترجموں کے مقابلہ میں منظوم ترجمہ کا فن اور زیادہ مشکل ہے۔ بنیادی طور پر نثر کا مقصد ترسیلِ خیال ہے اس لئے اس میں وضاحت، قطعیت اور سادگی ہوتی ہے۔ نظم کا مقصد اظہارِ جذبات ہے اس لئے اس میں ایجاز، ابہام اور پیچیدگی ہوتی ہے۔ یہ خصوصیات زبان کے مجازی اور تخلیقی استعمال سے اور بڑھ جاتی ہیں۔ شاعر اپنے پیچیدہ جذبوں یا نادر و نایاب تجربوں کے اظہار کے لئے استعاروں، پیکروں اور علامتوں کی تخلیق کرتا ہے۔ مترجم کے لئے ان مجازی پردوں میں جھانکنا اور تاثرات کے شاہدِ معنی کا نظارہ کرنا مشکل کام ہے مگر اس سے زیادہ مشکل کام شاعر کے مخصوص اور منفرد تاثر اور تجربہ کو اپنی زبان میں شاعرانہ خوبیوں کے ساتھ پیش کرنا ہے۔ اردو شاعر ان مشکلات سے گھبرائے نہیں بلکہ ۱۸۵۷ء سے تا حال مسلسل دوسری زبان کے پہاڑ کاٹ کر ترجموں کی جوئے شیر نکالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ سطورِ ذیل میں انگریزی سے اردو میں منظوم ترجمہ کی روایت تلاش کی گئی ہے۔

اردو میں منظوم ترجموں کی روایت سے پہلے نثری ترجموں کی روایت ملتی ہے۔ انگریزی سے ہندوستانی زبان میں قدیم ترین ترجمے ہالینڈ کے ایک شخص جوشا کیٹ لیر (Joshua Ketleer نے

اپنی کتاب "انڈوستانیکا" (Indostanica) میں رومن رسم الخط میں درج کئے ہیں۔ یہ کتاب ۱۷۴۳ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس میں انجیلِ مقدس اور حضرت عیسیٰ کی چند دعاؤں کے ترجمے ہیں۔ گریرسن نے اس کو ہندوستانی زبان میں کسی یورپین کا پہلا ترجمہ قرار دیا ہے۔ اس کے بعد نثری ترجمے گلکرسٹ نے اپنی کتاب "گرامر آف دی ہندوستانی لنگویج" میں شامل کئے ہیں۔ یہ ترجمے شیکسپیر کے دو مختلف ڈراموں کے نثری ترجمے ہیں۔ ان کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ تراجم اردو رسم الخط اور اردو زبان میں ہیں۔ اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ ادبی ترجموں کی روایت کا آغاز گل کرسٹ سے ہوتا ہے۔

اردو میں منظوم ترجموں کا آغاز انجمن پنجاب کے مشاعروں سے ہوتا ہے۔ جو کرنل ہالرائڈ کی سرپرستی میں آزاد اور ان کے رفقاء کی کوششوں سے شروع ہوئے۔ ۱۸ اگست ۱۸۶۷ء کا دن ادبی دنیا میں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ اسی دن آزاد نے "نظم اور کلام موزوں کے باب میں خیالات" کے عنوان سے ایک خطبہ پڑھا تھا اور اس میں انگریزی شعر و ادب کی اہمیت کا اس طرح اعتراف کیا تھا کہ:

> "نئے انداز کے خلعت و زیور جو آج کے مناسب حال ہیں وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔"

حالات کا تقاضا تھا ہی اس پر مزید یہ کہ محمد حسین آزاد اور دوسرے اصلاح پسند دانش وروں نے انگریزی زبان و ادب سے استفادہ کا مشورہ دے کر مغرب سے کسب فیض کی لے کو تیز کر دیا۔ اس کے تحت اردو میں منظوم تراجم کی طرف پیش قدمی ہوئی۔ آزاد نے خود بھی انگریزی سے اردو میں منظوم ترجمے کئے ہیں۔ ان میں "اولوالعزمی کے لئے کوئی سد راہ نہیں ہے"۔ "ایک تارے کا عاشق"۔ "جیسے چاہو سمجھ لو"۔ "معرفت الٰہی"۔ "مثنوی شرافتِ حقیقی" خاص ہیں۔ آزاد

کو انگریزی زبان پر عبور نہیں تھا۔ اس لئے انھوں نے انگریزی نظموں سے براہ راست استفادہ کرکے ترجمہ نہیں کیا، بلکہ دوسروں کی مدد سے انگریزی نظموں کے مفہوم کو ذہن نشین کرکے انھیں اردو شاعری کا پیکر عطا کیا۔ محمد ابراہیم لکھتے ہیں کہ :

"وہ (آزاد) کبھی کبھی انگریزی نظموں کے انداز پر نظم لکھتے رہے
یہ بالکل انگریزی نظم کا ترجمہ نہیں۔ چنانچہ ناظرین کرام مقابلہ کرکے
دیکھیں گے کہ انگریزی نظم (ایکسلشیر) کے انداز پر جو نظم ہے
(اولوالعزمی کے لئے کوئی سدِراہ نہیں ہے)، وہ ترجمہ نہیں ہے۔
البتہ انگریزی مطالب کو ہمارے انداز میں اردو کے قالب میں
ڈھالا ہے۔"[۳۷]

اس بیان سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آزاد نے انگریزی شاعری کے مفہوم کو اردو شاعری میں منتقل کرنے کی کوشش تو ضرور کی مگر انھوں نے براہِ راست انگریزی سے ترجمے نہیں کئے ہیں۔ محمد ابراہیم نے آزاد کی دوسری چار نظموں یعنی "مبارکباد جشن جوبلی"۔ "جغرافیۂ طبعی کی پہیلی"۔ "سلام علیک" کو بھی اسی نوع کی نظمیں قرار دیا ہے۔ "محنت کرو" بچوں اور طالب علموں کے لئے ہے اس کا انداز یہ ہے :

ہے امتحاں سر پر کھڑا محنت کرو محنت کرو
باندھے کمر بیٹھے ہو کیا محنت کرو محنت کرو

"مبارکباد جشن جوبلی" ایک تہنیتی نظم ہے جس کا انداز یہ ہے :

ہے حقیقت میں خوشی وہ کہ بہ افضالِ خدا
ہند پر قیصرۃ الہند ہوں فرماں روا

"جغرافیہ کی پہیلی" منشی ذکار اللہ کی فرمائش پر لکھی گئی ہے۔ یہ ایک معریٰ نظم ہے۔ "سلام علیک" ایک چھوٹے بچے کے ذوقِ علم کے اشتیاق کی کہانی ہے۔ ان چار نظموں میں انگریزی سے بہت

کم استفادہ کیا گیا ہے۔ اس لئے آزاد کی یہ نظمیں "ترجمہ" نہیں بلکہ انگریزی سے کسی قدر استفادہ کرکے انگریزی کی تقلید میں لکھی ہوئی نظمیں ہیں۔ آغا محمد طاہر نے آزاد کی ایک نظم "خوہمو" پر نوٹ دیا ہے کہ "شاید کسی انگریزی نظم کا ترجمہ ہے" یہ بھی ترجمہ نہیں ہے، بلکہ اسی نوع کی نظم ہے جیسی "اُولوالعزمی کے لئے کوئی سدراہ نہیں ہے" وغیرہ ہیں۔

حالی بھی انگریزی سے اچھی طرح واقف نہیں تھے۔ انھوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ

> "مجھکو مغربی شاعری سے نہ اُس وقت کچھ آگاہی تھی اور نہ اب
> ہے۔ البتہ کچھ تو میری طبیعت مبالغہ اور اغراق سے بالطبع
> نفور تھی۔ اور کچھ سنے چرچے نے اس نفرت کو اور زیادہ
> مستحکم کردیا۔ اس بات کے سوا میرے کلام میں کوئی ایسی چیز
> نہیں جس سے انگریزی شاعری کا دعویٰ کیا جاسکے یا اپنے قدیم
> طریقہ کے ترک کرنے کا الزام عاید ہو۔"

اس اعتراف کے باوجود حالی کے یہاں انگریزی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ انھوں نے گولڈاسمتھ کی نظم "ڈیزرٹڈ ویلیج (Deserted Village) کے ایک حصہ کا نثری ترجمہ کیا ہے اس کے علاوہ دو نظمیں ایسی بھی ملتی ہیں جن پر ترجمہ کا گمان ہوتا ہے۔ پہلی نظم بعنوان "انگریزی اشعار کا ترجمہ اور دوسری نظم "زمزمۂ قیصری" ہے۔ "زمزمۂ قیصری" اسٹوک کی نظم کے پہلے حصہ کا ترجمہ ہے یہ ترجمہ ۱۸۷۸ء میں کیا گیا تھا۔ لیکن حالی کے یہاں بھی ترجمہ کی پوری خصوصیات نظر نہیں آتیں۔ یہ بھی زیادہ سے زیادہ انگریزی نظم کے مفہوم کو اردو کا جامہ پہنانے کی کوششیں ہیں۔ حالی کے یہاں ایک اور نظم "جواں مردی کا کام" جس پر لکھا ہے کہ یہ حکایت انگریزی سے لی گئی ہے۔ اور اس کو اردو میں بہ اضافہ بعض خیالات نظم کیا گیا ہے۔ اس طرح حالی نے انگریزی نثر کے مفہوم کو اردو نظم میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ نظم بھی دوسری ابتدائی نظموں کی طرح بے جان ہے۔

مولوی اسمٰعیل میرٹھی کے یہاں بھی انگریزی نظموں کے ترجمے ملتے ہیں۔ ان کے بیٹے محمد اسلم

سیفی نے اسمٰعیل کے ترجموں کے بارے میں لکھا ہے کہ

"۱۸۶۸ء میں مولانا انسپکٹر مدارس میرٹھ کے دفتر میں ملازم ہو چکے
تھے۔ کچھ عرصہ بعد انگریزی نظموں کا منظوم ترجمہ دفتر انسپکٹر مدارس
میں موصول ہوا۔ مولانا کو یہ موقع اچھا ہاتھ آیا۔ اس ترجمہ کو غور
و تحقیق کے ساتھ دیکھا۔ چونکہ انگریزی کے انداز بیان دلچسپ اور
اچھوتا پایا بعض انگریزی نظموں کا خود بھی ترجمہ کیا۔"

اس بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسمٰعیل میرٹھی سے پہلے بعض دوسرے شعراء انگریزی نظموں کے ترجمے کرنے لگے تھے۔ مگر اس بات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی کہ وہ خود کتنی انگریزی جانتے تھے۔ اسلم سیفی نے اسمٰعیل میرٹھی کے حالات میں یہ نہیں لکھا کہ انھیں انگریزی پر عبور تھا، اس لئے اسمٰعیل میرٹھی کے ترجمے بھی آزاد اور حالی کے ترجموں سے آگے نہیں جا سکے۔ انھوں نے بھی دوسروں سے انگریزی نظموں کے مفہوم کو سن کر اس مفہوم کو اردو شاعری کا پیکر عطا کرنے کی کوشش کی ہے۔ "کیڑا"۔ "ایک قانع مفلس"۔ "موت کی گھڑی"۔ "نادر ولیم"۔ "حب وطن"۔ "انسان کی خام خیالی"۔ وغیرہ ایسی ہی نظمیں ہیں۔ اسلم سیفی نے ان تراجم کا سن تخلیق ۱۸۶۷ء لکھا ہے۔ اب تک کے دستیاب شدہ تراجم میں یہ اولین تراجم قرار پاتے ہیں۔ لیکن یہ تاریخ اسلم سیفی نے لکھی ہے خود شاعر یعنی اسمٰعیل میرٹھی نے نہیں لکھی اس لئے مشتبہ ہے۔

اکبر الہ آبادی آزاد، حالی اور اسمٰعیل سے زیادہ انگریزی جانتے تھے۔ اکبر کے یہاں "آب لوڈور" کے عنوان سے ایک نظم ہے۔ یہ نظم سی۔ بی۔ سدے (C.B. Sauthey) کی نظم "دی واٹر کز ڈاون ایٹ لوڈور" کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔ اکبر کی نظم اس طرح شروع ہوتی ہے:

وہ سودی سخن گوئے شیریں مقال   جو انگلش شاعر تھا اک بے مثال
بہ فرمائش دخترِ باتمیز   کہ رکھتا تھا جس کو وہ دل سے عزیز

یہ نظم بھی سدے کی نظم کا ترجمہ نہیں ۔ بلکہ اس کے انداز پر ایک دوسری تخلیق ہے ۔ اس نظم کے بارے میں طالب الہ آبادی نے لکھا ہے کہ

"میں نے مرحوم سے پوچھا تھا کہ اکثر حضرات آپ کی اس نظم کو
سودی کی نظم کا ترجمہ یا اقتباس سمجھتے ہیں جس پر انھوں نے برہم ہوکر فرمایا
تھا کہ میری نظم میں لوڈور کے آبشار کی چھاؤں تک موجود نہیں۔"

اکبر نے آب لوڈور کے ترجمہ ہونے سے انکار کر دیا ہے ۔ اس کا ثبوت سدے اور اکبر کی نظموں کے تقابلی مطالعے سے بھی مل جاتا ہے ۔ سدے کی نظم کا آغاز اس طرح ہوتا ہے :

"یہاں یہ چمک دمک رہا ہے
(اور) وہاں یہ اندھیرے میں کھو جاتا ہے
یہاں یہ بھاپ سے کہر کا سا عالم پیدا کر رہا ہے اور چھوٹے چھوٹے بلبلوں کے جھاگ بنا رہا ہے
یہ اضطراب کے عالم میں شور کے ساتھ گرداب بنا رہا ہے
یہ راستے کی رکاوٹوں سے ٹکراتا ہوا تیزی سے بہہ رہا ہے"

اکبر نے اپنی نظم کے ابتدائی اشعار میں سودے کی نظم کی خوبیوں کا اعتراف کیا ہے ۔ اس کے بعد منظوم ترجمہ کے فن کی دقتوں کا ذکر کیا ہے ۔ ترجمہ کے فن کی دقتوں پر یہ پہلا منظوم بیان ہے ۔ اکبر منظوم ترجمہ کے فن کی دقتوں سے آگاہ تھے ۔ چنانچہ حسن کو مخاطب کر کے لکھتے ہیں کہ

عجب ہے نہیں ان کی اس پر نظر کجا میں کجا سودئ نامور
سوا اس کے ہیں اور بھی مشکلیں نہیں سہل اس راہ کی منزلیں
مرے پاس سرمایہ کافی نہیں وہ مصدر نہیں وہ قوافی نہیں
زباں میں نہ وسعت نہ ایسا مذاق ادھر تو ہے کچھ اور ہی طمطراق
اگر ترجمہ ہو تو مطلب ہے خبط معانی میں پیدا نہ ہو ربط وضبط
موانع یہ ہیں جن سے ڈرتا ہوں میں مگر خیر کچھ فکر کرتا ہوں میں

۱۵ شعروں کے بعد اکبر آب لوڈور نظم کے موضوع سے متعلق شعر کہتے ہیں۔ سولھویں شعر سے ۹۴ ویں شعر تک پانی کے بہاؤ کا ایسا بیان ہے جس میں تکرار کی سی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ دریاں درمیان میں ایسے بعض اشعار بھی مل جاتے ہیں جو سوَدے کی نظم کے ابتدائی شعروں کے مفہوم سے قریب ہیں۔ مثلاً

روانی میں اک شور کرتا ہوا　　رُکاوٹ میں اک زور کرتا ہوا
بپھرتا ہوا جوش کھاتا ہوا　　بگڑ کر وہ کف منہ میں لاتا ہوا
وہ اونچے سروں میں تموج کا راگ　　وہ خود جوش میں آکے لانا یہ جھاگ
یہ پھولوں کے گجرے نہاتا ہوا　　وہ چکر میں بھرے پھنساتا ہوا
چمکتا ہوا اور جھلکتا ہوا　　سنبھلتا ہوا اور چھلکتا ہوا
ہواؤں سے موجیں لڑاتا ہوا　　حبابوں کی فوجیں بڑھاتا ہوا

یہ اشعار نظم میں اِدھر اُدھر بکھرے ہوئے ہیں جنھیں یک جا کر دیا گیا ہے۔ ان اشعار میں سوَدے کی نظم کی جھلک ملتی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اکبر نے سوَدے کی نظم کا ترجمہ نہیں کیا بلکہ اس سے محض استفادہ کیا ہے اور اُسی انداز کی ڈھیلی ڈھالی سی ایک نئی نظم لکھ دی ہے۔ یہ نظم ۲۷ فروری ۱۸۹۱ء کی تخلیق ہے۔ سدے کی نظم کے چند مصرعوں اور اکبر کی نظم کے تقابلی مطالعہ سے اکبر کی اس رائے کی تائید کر لی پڑتی ہے کہ یہ نظم ترجمہ نہیں ہے۔

۱۸۹۸ء میں حیدر علی نظم طباطبائی نے گرے کی ایلجی کا منظوم ترجمہ "گورِ غریباں" کے عنوان سے کیا۔ یہ منظوم ترجمہ ۳۲ بندوں پر مشتمل ہے۔ ہر بند مربع ہیئت میں ہے جس کی ترتیب قوافی 'الف ب الف ب' ہے۔ یہ ترجمہ اردو کے بہترین منظوم ترجموں میں شمار ہوتا ہے۔ اس منظوم ترجمہ پر عبدالحلیم شرر نے "ایک انگریزی نظم کا ترجمہ" کے عنوان سے لکھا ہے کہ

"ایسی جانگداز اور موثر نظمیں اور بجنل طور پر اردو میں کم کہی گئی ہیں نہ کہ ترجمہ۔ اور پھر اس پابندی کے ساتھ کہ جس طرح پہلے مصرع کا قافیہ تیسرے

مصرع سے اور دوسرے مصرع کا قافیہ چوتھے مصرع سے انگریزی میں
ملتا ہے۔ اسی طرح ہمارے مولانا نے بڑے لطف سے اپنی طرز قافیہ بندی
کو چھوڑکر اردو میں ملایا ہے۔"

اس ترجمہ کی کئی خوبیاں ہیں مثلاً یہ کہ اس میں انگریزی کے استنزا فارم کو برتا گیا ہے۔ اردو میں
استنزا فارم کو سب سے پہلے روشناس کرانے والوں میں پنڈت دتاتریہ کیفی اور نظم طباطبائی
سرفہرست ہیں۔ دوسرے یہ کہ استنزا فارم میں بھی ایک مخصوص ایلی جانک استنزا کو برتا گیا ہے۔
اور پوری نظم میں اس کی پابندی کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ ترجمہ بڑی حد تک اصل کے نزدیک ہے۔
گرے اور نظم کی نظموں کو ساتھ ساتھ پڑھتے وقت اندازہ ہوتا ہے کہ نظم کی گور غریباں' نہ صرف
یہ کہ کامیاب ترجمہ ہے بلکہ اس میں تخلیقی فن کا حسن بھی ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس ترجمہ
نے اردو نظم اور اردو کی منظوم ترجمہ کی روایت کو آگے بڑھایا ہے چنانچہ ۱۹۰۱ء کے بعد
سے اردو میں منظوم تراجم کا سیلاب نظر آتا ہے اور اس دور کے رسائل میں منظوم تراجم کی
بہتات نظر آتی ہے۔

نظم کی گور غریباں" کامیاب ترجمہ ہے مگر اس میں بھی بعض نقائص موجود ہیں۔ گرے کی
ایلجی اور نظم کی گور غریباں" کو ساتھ ساتھ پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ نظم کو بعض اوقات
گرے کے مفہوم کو سمجھنے میں دشواری ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر یہ بند
دیکھئے:

بہت سے گوہرِ شہوار باقی رہ گئے ہوں گے
کہ جن کی خوبیاں سب مٹ گئیں تہ میں سمندر کی
ہزاروں پھول دشت و در میں ایسے بھی کھلے ہوں گے
کہ جن کے مسکرانے میں ہے خوشبو مشک و عنبر کی

اب گرے کے بند کا نثری ترجمہ بھی دیکھئے:

"بہت سے گہر ہائے تابدار
تاریک اور بیکراں سمندر کی تہوں (غاروں) میں پوشیدہ ہیں
بہت سے ایسے بھی پھول کھلتے ہیں جن کی رعنائی کو کوئی نہیں دیکھ پاتا
اور وہ ریگستانی ہواؤں میں اپنا رنگ و بو (مٹھاس) ضائع کر دیتے ہیں"

اس بند میں نظم نے گرے کے خیال، اسلوب اور مجموعی تاثر سے انحراف کیا ہے۔ گرے گہر ہائے تابدار کو سمندر کی تہوں میں پوشیدہ خیال کرتا ہے۔ مگر نظم سمندر کی تہ میں ان کی خوبیوں کے فنا ہونے کا اعلان کرتے ہیں۔ یہاں تک تو خیر غنیمت تھا۔ مگر نظم نے گرے کے آخری دو مصرعوں کا ترجمہ بالکل متضاد کر دیا ہے۔ گرے ایسے پھولوں پر اظہار افسوس کرتا ہے جنھیں کوئی نہیں دیکھ پاتا اور جن کا رنگ و بو ریگستانی ہواؤں میں ضائع ہو گیا ہے۔ مگر نظم دشت و در کے ایسے پھولوں کی بات کرتے ہیں جن کے مسکرانے سے مشک و عنبر کی خوشبو پھیلتی ہے۔ گرے کا لہجہ حزنیہ ہے اور نظم کا طربیہ۔ گرے نے اس بند میں المیہ اور یاس انگیز فضا کی تخلیق کی ہے جبکہ جبکہ نظم نے نشاطیہ اور سرور افزا فضا کی تشکیل کی ہے۔

دراصل ۱۸۵۷ء سے ۱۹۰۰ء تک اردو میں منظوم ترجمہ کی روایت کمزور رہی ہے۔ یہ اس روایت کے بچپن کا دور ہے شباب کا نہیں۔ اس زمانہ میں منظوم ترجمہ کی روایت کی کمزوری کے کئی اسباب تھے۔ ایک تو یہ کہ انگریزی زبان و ادب کا علم عام نہیں تھا، اس لئے ہر شاعر کے لئے انگریزی سے براہ راست استفادہ کرنا ممکن نہیں تھا، دوسرے کسی بڑے شاعر نے ترجمہ کو اعلیٰ فن نہیں سمجھا یا کم از کم تخلیقی فن کا درجہ نہیں دیا۔ اس دور میں جن اچھے شاعروں نے منظوم ترجموں کی طرف دھیان دیا ہے وہ انگریزی سے واقف نہیں تھے یا بہت کم جانتے تھے۔ تیسرے یہ کہ جو ترجمے منظر عام پر آئے ان میں سے اکثر میں شعری محاسن کا فقدان تھا اس لئے وہ قارئین کی اکثریت کی توجہ کا مرکز نہیں بن سکے۔ چوتھے یہ کہ اس دور کا عام قاری بھی انھیں انگیز کرنے اور ان سے لطف اٹھانے کی صلاحیت کم رکھتا تھا۔ جس کی وجہ سے ایسے

منظوم تراجم کی پذیرائی نہ ہونے سے اکثر شاعروں نے اس طرف توجہ نہیں کی ۔ پانچویں یہ کہ اس دور میں روایت پرست شاعروں کی اکثریت تھی، جو ہر نئی چیز سے بھڑکتے تھے اور پرانی چیزوں کو کلیجے سے لگائے رکھتے تھے ۔ پھر بھی ایسا نہیں تھا کہ اس دور میں تراجم کا فقدان ہو بلکہ اچھے برے تراجم ہوتے رہے ۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہی منظوم ترجمہ کی روایت شروع ہوئی اور ابتدائی تراجم کی خرابیوں کے باوجود بعض اچھے ترجمے بھی ہوئے ۔ جن کی تعداد بہت کم ہے ۔ لیکن ان اچھے شعری ترجموں سے متاثر ہو کر بعد میں اس روایت کی توسیع ہوئی اور کامیاب شعری ترجمے کئے گئے ۔

حوالے

۱۔ محمد عتیق صدیقی : گل کرسٹ اور اس کا عہد (۱۹۶۰) علی گڑھ ص ۵۱

۲۔ محمد ابراہیم (مرتب) نظمِ آزاد (۱۹۱۰) لاہور ص ۱۶

۳۔ ایضاً ص ۳

۴۔ آغا محمد طاہر (مرتب) خمکدۂ آزاد ص ۶۹

۵۔ محمد اسلم سیفی (مرتب) کلیات اسمٰعیل طبع ثانی (۱۹۳۹) دہلی ص ۱۲۹

۶۔ طالب الہ آبادی۔ اکبر الہ آبادی دفعہ دوم الہ آباد ص ۷۹

۷۔ رسالہ دلگداز مئی ۱۸۹۸ء از ص ۶ تا ۱۰

مبشر علی صدیقی

عبدالحلیم شرر لکھنوی

عبدالحلیم شرر اردو میں ایک ناول نگار کی حیثیت سے مشہور ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ صرف ناول نگار نہ تھے بلکہ اور اصناف پر بھی انھوں نے خامہ فرسائی کی تھی۔ وہ اخبار نویس، انشاپرداز، مورخ، ڈرامہ نویس اور شاعر سب ہی کچھ تھے۔ ان کی شاعری صرف اُن ہی کی تصانیف کی وضاحت تک محدود تھی۔ ان کی ساری زندگی لکھنے پڑھنے میں گذری۔ انھوں نے ایک سو دو کتابیں لکھیں۔ اور ۹ اخبار اور رسالے نکالے۔ انھوں نے ایک ہی وقت میں ایک سے زیادہ رسالے کامیابی سے چلائے۔ ان کی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ سوانح عمریاں مثلاً ابوبکر شبلی، جنید بغدادی وغیرہ۔ مجموعی تعداد ۱۲ ہے۔

۲۔ تاریخی ناول مثلاً بہشت بریں، ملک عزیز ورجنا، منصور موہنا وغیرہ۔ مجموعی تعداد ۲۸ ہے۔

۳۔ خیالی ناول مثلاً حسن کا ڈاکو، خوفناک محبت وغیرہ۔ مجموعی تعداد ۱۴ ہے۔

۴۔ تاریخ مثلاً تاریخ ہند، عصر قدیم وغیرہ۔ مجموعی تعداد ۱۵ ہے۔

۵۔ نظم اور ڈرامہ مثلاً شہید وفا، شب غم، شب وصل وغیرہ۔ مجموعی تعداد ۵ ہے

۶۔ مختلف مضامین۔ مجموعی تعداد ۱۸ ہے۔

شرر نے مندرجہ ذیل نو رسالے نکالے۔

محشر (ہفتہ وار) دلگداز (ماہوار) مہذب (ہفتہ وار) پردۂ عصمت (ہفتہ وار)

اتحاد (ہفتہ وار) العرفان (ماہوار) دل افروز (ماہوار) ظریف (ہفتہ وار) مورخ (ماہوار)

ان سب میں دلگداز سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ مولوی بشیرالدین اور اڈیٹر پیام یار کی تحریک سے ۱۸۸۷ء میں جاری ہوا اور شروع سے مقبول ہوا۔ اس کی اشاعت باقاعدہ نہیں تھی اور کبھی کبھی برسوں کے بعد نکلتا تھا۔ لیکن پھر بھی اس کے خریدار بدستور قائم تھے۔ تاریخی اور ادبی مضامین کے علاوہ ۱۸۸۸ء سے شرر کی ایک نئی ناول کی قسط بھی ہوتی تھی، جس کی وجہ سے خریداروں کی دلچسپی قائم رہتی تھی۔ بالاقساط دلگداز میں شائع ہونے کے بعد شرر کے کئی ناول کتابی صورت میں نکلے۔

ناول نگار کی حیثیت سے شرر کو ہم اوّل درجہ کا ناول نگار نہیں کہہ سکتے۔ لیکن پھر بھی وہ تاریخی اور معاشرتی ناولوں کا ایک قابل قدر ذخیرہ چھوڑ گئے ہیں۔ ان کی سب سے بڑی خصوصیت ان کے قصے کی منظم تعمیر ہے۔ پلاٹ کے ارتقا اور قصہ کی تعمیر دونوں سے وہ پوری طرح واقف تھے۔ ان کا طرز تحریر عام طور پر سادہ ہے۔ جہاں مناظر قدرت کی مصوری یا ایشیائی حسن کی دلکشی کا بیان مقصود ہو وہاں شرر بڑے لطف سے یہ فرض انجام دیتے ہیں۔ مگر ان کی کردارنگاری زیادہ اچھی نہیں۔ ان کے سب ہیرو اور ہیروئن ایک ہی قبیل کے ہیں۔ منصور، زیادا اور عزیزہ وغیرہ میں ان کی تاریخی معلومات تو اچھی ہیں لیکن ان ناولوں کا تاریخی پہلو بہت کمزور ہے۔ شرر کو اردو کا والٹر سکاٹ کہا جا سکتا ہے۔ ایسا اس لئے کہ دونوں تاریخی ناول لکھتے ہیں۔ اسکاٹ کا تاریخی پس منظر شرر کو نصیب نہیں۔ ان کے کردار جامد معلوم ہوتے ہیں مگر جہاں جہاں شرر اپنے گردوپیش کا ذکر کرتے ہیں، وہاں ان کی نظر زیادہ تیز اور ان کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ناولوں کے علاوہ انھوں نے تاریخیں اور تاریخی مضامین بھی لکھے ہیں۔ اگرچہ اپنی کتابوں میں زیادہ تر انھوں نے پچھلے مواد کو پیش کیا ہے اور کوئی قابل قدر اضافہ نہیں کیا۔ لیکن چھوٹے چھوٹے تاریخی مضامین میں بہت سی بھولی

بسری شخصیتوں کو یاد دلایا ہے۔ اور اپنے دلکش طرزِ تحریر کے ذریعہ تاریخ میں افسانہ کی دلکشی پیدا کی ہے۔

تاریخی مضامین میں سب سے قابل قدر "مشرقی تمدن کا آخری نمونہ" ہے جسے مناسب مقدمہ کے ساتھ معیاری ادب کے سلسلہ میں حال میں مکتبہ جامعہ نے نئی دہلی سے شائع کیا ہے۔ اس میں لکھنؤ کے عروج و زوال کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ شرر نے سب سے پہلے لکھنؤ کی تاریخ بیان کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ شہر راجہ رامچندر جی کے وقت سے آباد ہے۔ آگے چل کر انھوں نے دکھایا ہے کہ مغلیہ عہد حکومت کے زمانہ میں اس کا ذکر بار بار ملتا ہے۔ برہان الملک نے دہلی سے منہ موڑ کر اودھ کو اپنا مستقر بنایا۔ لکھنؤ کے دربار کی رونق واجد علی شاہ کے وقت تک قائم رہی۔ اور اس زمانہ میں جو خصوصیات پیدا ہوئیں ان کا ذکر شرر نے تفصیل سے کیا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلی چیز اردو زبان ہے۔ شرر پہلے اس کی مختصر تاریخ بیان کرتے ہیں۔ اس کے بعد لکھنؤ اسکول کی اہمیت اور اس کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں۔ محمد حسین آزاد نے اردو شاعری کے پانچ دور مقرر کئے تھے۔ انہی ادوار کے مطابق شرر نے لکھنؤ کے کارنامے بیان کئے ہیں۔ انھوں نے غزل، مثنوی، مرثیہ، ریختی، ڈرامہ، سب کی تاریخ بیان کی ہے۔ مرثیہ، ڈرامہ اور ریختی کے سلسلہ میں شرر کے بیانات نہایت قابل قدر ہیں۔ فسانۂ عجائب اور اس کے مصنف کو مقفیٰ اور مسجع عبارت کی وجہ سے بہت اچھا نثر نگار نہیں سمجھا جاتا لیکن شرر کا بیان ہے کہ رجب علی بیگ سرور نے انشا پردازی میں اعلیٰ کمال دکھلایا ہے۔ شرر کا دعویٰ ہے کہ اردو میں صحیح معنوں میں نثر نگاری لکھنؤ سے شروع ہوئی۔ فورٹ ولیم اسکول کے کارناموں کو وہ صرف انگریزی اثر کا کارنامہ بتاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں "نثر اردو کا تعلق جہاں تک پرانے ادبی رنگ سے ہے، اس کی بنیاد لکھنؤ سے پڑی۔ ہاں جدید رنگ کا آغاز دہلی سے ہوا۔ مگر ان کی کوشش میں جہاں تک ہو سکا، لکھنؤ نے دہلی کی رفاقت کی، خصوصاً ظرافت کا مذاق تو لکھنؤ سے ہی پیدا ہوا اور لکھنؤ میں ہی تکمیل کو پہنچا" غرضکہ لکھنؤ اسکول کی

اہمیت معلوم کرنے کے لئے شرر کی یہ تصنیف بہت اہم ہے۔ جہاں تک لکھنؤ اسکول کی شاعری کا تعلق ہے، مزید معلومات کے لئے ہم ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کی کتاب "لکھنؤ کا دبستان شاعری" کا بھی مطالعہ کرسکتے ہیں۔ شرر نے اپنی کتاب میں علوم مذہبی، فن کتابت اور فن تحریر، طب، چھاپے خانے، ان سب کے متعلق کچھ نہ کچھ معلومات فراہم کئے ہیں۔ سپہ گری کے مختلف فنون کا ذکر ہے جس میں سے لکڑی، کشتی، تیراندازی اور کٹار وغیرہ کا انھوں نے تفصیلی ذکر کیا ہے۔

جب شمشیر و سناں کا دور ختم ہوتا ہے تو اس کی جگہ طاؤس و رباب لے لیتے ہیں۔ قوموں کا یہ دستور ہے۔ شرر نے اقبال کے اس تخیل کو اس طرح واضح کیا ہے "جب کمزوری آتی ہے یا جب ہاتھ پاؤں جواب دے دیتے ہیں تو ساری زندگی دست و بازو سے نکل کر زبان اور آنکھوں میں آجاتی ہے۔ اب وہ اپنے گذشتہ شجاعت اور ناموری کے افسانے بیان کرتے اور شجاعت کے کارنامے نہیں دکھاتے بلکہ ان کا تماشہ لڑنے والے جانوروں سے دیکھتے اور دوسروں کو دکھا دکھا کر داد طلب ہوتے ہیں۔" لکھنؤ میں داستان گوئی یا جانوروں کی لڑائی سے یہ شوق پیدا ہوا۔ موسیقی اور ناچ، بٹیربازی اور کبوتربازی کھانے کے اقسام، مٹھائیوں کے نام، لباس، عمارات، سامان آرائش، شادی و بیاہ کے رسوم، سواری، مٹی کے برتن اور کھلونے ان سب میں لکھنؤ کی خصوصیات شرر نے وضاحت سے بیان کی ہیں۔ مشرقی تمدن کا آخری نمونہ صرف مشرق کی تہذیب کا نقشہ نہیں بلکہ اس میں اس تہذیب کی تمام خصوصیتیں آجاتی ہیں اور جسے آجکل انڈو مسلم تہذیب کہتے ہیں۔ اور جب ان خصوصیات کے معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی، شرر کی اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہوگا۔

شرر اس نسل سے تعلق رکھتے تھے جو مشرقی علوم میں ماہر اور مشرقی خصوصیات کی قدردان تھی۔ عبدالحلیم شرر، نظم طباطبائی، مرزا ہادی رسوا اور مولوی ممتاز حسین، یہ سب

اشخاص ہو مضمون و موضوع سے پوری طرح واقفیت رکھتے تھے۔ شرر کی طرز تحریر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے خیالات فارسی ہیں مگر بندشیں انگریزی۔ وہ استعارے اور تشبیہ کے بغیر انداز بیان میں رنگینی پیدا کرتے ہیں۔ ان کے جملے طویل ہوتے ہیں اور اکثر کانوں کو ناگوار معلوم ہوتے ہیں مگر وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے میں کامیاب رہتے ہیں عسکری کا خیال ہے کہ ان کی زبان وہ ہے جو جدید اُردو کی زبان ہے۔ یہ خیال صحیح ہے لیکن ان کو ہم صاحب طرز انشاپرداز نہیں کہہ سکتے۔ واقعات کو دلکش بنانے میں ان کو ضرور ملکہ حاصل ہے۔ اور کہیں کہیں سادے الفاظ میں جوش بھی پیدا کر دیتے ہیں، خصوصاً جب وہ شاعرانہ اور عاشقانہ مضامین لکھتے ہیں۔ بعض ایسے عنوانات پر انھوں نے خامہ فرسائی کی ہے جن پر ان سے پہلے کسی نے نہیں کی تھی۔ جیسے "سوادِ وطن"۔ "لالۂ خودرو"۔ "باغِ آرزو" وغیرہ۔ اپنے ایک مضمون میں ان کا ذکر میں نے تفصیل سے کیا ہے[1]۔ "شرر نے مضمون نویسی میں منطقی استدلال اور شاعرانہ حسن دونوں کا ایک خوشگوار امتزاج پیش کیا ہے۔ جس چیز کی سرسید نے اردو نثر میں ابتدا کی تھی شرر نے اس کو آگے بڑھایا۔ اور مختصر مضمون نویسی کے لئے نئی راہیں کھولدیں۔ شرر بھی اپنے ماحول سے متاثر تھے بلکہ اس کی مکمل پیداوار تھے۔ انھوں نے نیچرل نظم نگاری کے ساتھ نیچرل عنوانات پر مضامین بھی لکھے اور خوب لکھے۔ ان کے بعض مضامین کے مطالعہ سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نثر میں شاعری کر رہے ہیں۔ منظر نگاری کے ساتھ جزئیات کی تفصیل لکھنؤ کی ٹکسالی زبان میں پیش کرنا انھیں کا کام تھا۔ ان کا دلکش اور رواں دواں طرزِ تحریر ناظرین سے اب تک خراج تحسین وصول کرتا ہے۔ اپنے ایک مضمون "سوادِ وطن" کی ابتدا اس طرح کرتے ہیں:
"شام ہونے کو ابھی تھوڑی دیر باقی ہے۔ آفتاب مغربی کنارے پر بہت لٹک آیا ہے۔ دھوپ زرد پڑتی جاتی ہے۔ اور موسم گرما کی تپش کم ہو جانے سے کچھ کچھ خنکی پیدا ہو چلی ہے۔ جس مقام

۱۔ "صحیفۂ بشارت" مصنفہ مبشر علی صدیقی صفحہ ۸۵ ۔ ۸۴ مضمون "اُردو مضمون نویسی اور شرر"

کا ہم حال بیان کر رہے ہیں وہ ایک وسیع اور کشادہ زمین ہے ۔ مغرب کی طرف دور تک ایک میدان پھیلا چلا گیا ہے ۔ جس کا خاتمہ اس مقام پر نظر آتا ہے ، جہاں پر آخری وقت کا زردی مائل آفتاب جلوہ فگن ہے ۔ حدِ نظر کی انتہا اس مقام پر ہے جہاں آفتاب سے نیچے سے ہٹ کے کچھ دھواں سا زمین و آسماں کو جدا کر رہا ہے ۔ گھنے اور آپس میں ملے ہوئے درخت ، چند اونچے اونچے مینار اس دھوئیں میں سے مٹے مٹے معلوم ہوتے ہیں ۔ چناروں کے درمیان میں بلند پرواز طیور اِدھر اُدھر اُڑتے پھرتے ہیں ۔ کبوتروں کے بڑے بڑے غول ایک چھوٹے محدود دائرے میں چکر لگاتے نظر آتے ہیں ۔" ان مضامین میں واقعیت کے ساتھ ساتھ رنگینی ہے جسے ہم رومانیت سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔ شرر نے بہت لکھا اور بے تکان لکھا ۔ اس لئے وہ اپنی تصانیف پر نظرِ ثانی نہیں کر سکے ۔ یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ اُن کا اندازِ بیان دلکش ہونے کے باوجود چُست نہیں ہے ۔ ان کی تاریخی معلومات بہت اچھی ہیں مگر زیادہ تر ان کے گرد و پیش کی معلومات اسلامی تاریخ بیان کرنے میں کہیں کہیں تاریخ سے زیادہ افسانہ کا رنگ آگیا ہے ۔ وہ ناول نگار کی حیثیت سے زیادہ مقبول ہیں لیکن ان کے وہ مضامین بھی کچھ کم قابلِ قدر نہیں ہیں جنھیں عاشقانہ اور شاعرانہ مضامین کے نام سے شائع کیا گیا ہے ۔ مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر نذیر احمد اردو کے پہلے عظیم ناول نگار ہیں تو عبدالحلیم شرر دوسرے عظیم ناول نگار ۔

قاضی زین الساجدین صدیقی

نزاع زوجین میں تحکیم کی اہمیت

مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ پیغمبر آخر الزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو شریعت لے کر آئے وہ شریعت ہمیشہ باقی رہنے والی ہے اب آئندہ کوئی دوسری شریعت نہیں آئے گی لہٰذا اسلام ایک مکمل مذہب ہے جو انسانوں کی ہر عہد میں مکمل راہنمائی کرتا ہے۔ اسلام کا بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے قرآن کریم میں اصولی اور اجمالی طور پر وہ تمام باتیں بیان کر دی گئی ہیں جن کی ضرورت ہر زمانہ میں مختلف قوموں اور مختلف خطوں کے باشندوں کو پیش آسکتی ہیں۔

قرآن کریم کے احکام و ہدایات دنیا میں امن وسکون اور عدل ومساوات کی ضامن ہیں اور ایک خوشگوار معاشرہ کے لیے انسانوں کی باہمی محبت والفت اور اتحاد کو اساس قرار دیتا ہے۔ نفرت، افتراق اور ظلم وفساد اسلام کی نگاہ میں ایسا گھن ہیں کہ وہ جس معاشرہ میں لگ جاتا ہے اس کو تباہ وبرباد کر دیتا ہے، اس ہی لیے فتنہ کو قتل سے بھی زیادہ قرار دیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے الفتنۃ اشد من القتل۔

معاشرہ میں خانگی زندگی کو نہایت اہمیت حاصل ہے، ایک خوشگوار خانگی زندگی ایک اچھے معاشرہ کی تشکیل وتعمیر میں معاون ہوتی ہے بلکہ ایک اچھا معاشرہ اس وقت تک تشکیل نہیں پاسکتا جب تک کہ اس کے افراد کی خانگی زندگیاں امن وسکون اور الفت ومحبت سے معمور نہ ہو، اس ہی لیے قرآن کریم نے خانگی زندگی کو نہایت اہمیت دی ہے اور اس مقصد کے لئے اُس نے ایسے قوانین وضع کئے اور نظام حیات پیش کیا ہے جس کی وجہ سے خاندان کا اتحاد اس کی پاکیزہ زندگی

اور اس کے افراد کے مابین تعلقات میں استحکام پیدا ہو۔ ظاہر ہے کسی معاشرہ کے افراد کی خانگی زندگی اس وقت تک خوشگوار نہیں ہو سکتی جب تک شوہر اور بیوی کے تعلقات میں استحکام و استواری نہ ہو۔ چنانچہ قرآن کریم نے شوہر اور بیوی کے اخلاص و محبت کو اپنی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیا ہے۔ فرمایا:

وَمِنْ آیَاتِہٖ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجاً لِتَسْکُنُوا اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّۃً وَّرَحْمَۃً اِنَّ فِیْ ذَالِکَ لَاٰیَاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُوْنَ۔

(سورۃ روم رکوع ۳، آیت ۲۱)

اور اس خدا کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تمھاری جنس سے تمھاری بیویاں پیدا کیں تاکہ تم ان کے پاس سکون پاؤ اور تمھارے آپس میں پیار اور مہربانی پیدا کر دی۔ بے شک اس میں سوچنے والوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں۔

قرآن کریم کی مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ازدواج کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ باہم سکون حاصل ہو۔ لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ رشتہ ازدواج میں منسلک ہونے کے باوجود شوہر اور بیوی نعمت سکون سے محروم ہوں تو گویا نکاح کے مقصد کی تکمیل نہیں ہوئی۔ شوہر اور بیوی میں نزاع کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، مثال کے طور پر شوہر حقوق زوجیت ادا نہیں کرتا یا بیوی بیمار ہے یا دونوں کے طرز فکر، طرز معاشرت اور مزاج مختلف ہیں وغیرہ اس صورت میں ان دونوں کی علیحدگی ہی زیادہ مناسب اور مفید ہو گی، چنانچہ قرآن کریم میں ایسے قوانین بھی موجود ہیں جن کے ذریعہ عورت اور مرد عقد نکاح سے آزادی حاصل کرنے کے بعد اپنی مرضی سے دوسری شادی کر سکتے ہیں، اس کی صورتیں یہ ہیں کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے، یا بیوی عدالت میں خلع کا دعویٰ کرے اور قاضی ان دونوں میں تفریق کر دے۔ لیکن اسلام میں ان تفریق کے طریقوں کو عمل میں لانے کی صرف اس ہی صورت میں اجازت دی ہے جب فریقین کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ اب ان دونوں میں موافقت کی کوئی شکل ممکن نہیں ہے چنانچہ

ایک حدیث میں آتا ہے :

"اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں حلال کی ہیں اُن میں طلاق سے زیادہ کوئی چیز خدا کو ناپسند نہیں ہے[1]۔"

اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے :

"جو عورت بلا وجہ اپنے شوہر سے طلاق مانگتی ہے اس پر بہشت کی خوشبو حرام ہے[2]۔"

مگر جب حالات اس قسم کے ہو جائیں کہ زوجین کے لیئے ایک ساتھ رہنا ناممکن ہو جائے اور شوہر طلاق دینے کا قطعی طور پر فیصلہ کر لے تب بھی اسلامی نقطۂ نگاہ سے یہ ناپسندیدہ ہے کہ مرد عورت کو ایک دم طلاق دیدے ، طلاق کا جو طریقہ پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بتایا ہے وہ یہ ہے کہ ایک ماہ میں صرف ایک طلاق دی جائے جب تین ماہ میں تین طلاقیں پوری ہو جائیں تب دونوں میں مکمل علیحدگی ہوگی ، مصلحت یہ ہے کہ ان تین ماہ کے دوران مرد کو مزید غور و فکر کا موقع مل جائے گا ، اگر اس نے محسوس کیا کہ وہ طلاق دیکر غلطی کر رہا ہے یا طلاق دینے کے بعد گھر کے نظام کے درہم برہم ہونے سے اور بچوں کی پرورش کے سلسلہ میں جو دشواریاں ہوں گی ان کے مقابلہ میں اس ہی عورت سے نباہ کرنا بہتر ہے تو وہ تیسری طلاق دینے سے پہلے رجوع کر سکتا ہے ۔

---

[1] عن محارب قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ما احل اللہ شیأ ابغض الیہ من الطلاق ۔ سنن ابو داؤد کتاب الطلاق حدیث ۳/ ج ۱ ص ۲۹۶ مطبوعہ مطبع مجیدی ۱۳۷۵ھ

[2] عن ثوبان قال قال رسول اللہ علیہ وسلم ایما امرأۃ سألت زوجہا طلاقاً فی غیر ما باس فحرام علیہا رائحۃ الجنۃ

سنن ابو داؤد ج ۱/ ص ۳۰۳ مطبع مجیدی کانپور

غرض کہ تفریق کی خواہش مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی جانب سے اسلامی نقطۂ نگاہ سے پسندیدہ نہیں ہے، اور ضروری ہے کہ اس انقطاع ازدواج کے عمل سے پہلے زوجین کو اچھی طرح اس کے نتائج وعواقب پر غور کرنے کے مواقع مل جائیں، اور جلد بازی کے ساتھ اس سلسلہ میں وہ آخری اقدام نہ کر بیٹھیں جس سے اُن کو بعد میں شرمندگی اور افسوس ہو، اس ہی لیے اس سے قبل کہ مرد اپنی بیوی کو طلاق دے یا بیوی اپنے شوہر سے علیحدہ ہونے کے لئے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹائے اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ ان کے معاملہ کو پنچوں کے سامنے رکھا جائے یہی "تحکیم بین الزوجین" ہے۔ اس کا حکم قرآن مجید میں واضح طور پر موجود ہے:

وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا خَبِيْرًا (سورۃ نساء ۳۵)

اگر تم کو زوجین کے درمیان ناا تفاقی کا اندیشہ ہو تو تم مرد اور عورت کے خاندانوں میں سے ایک ایک حَکَم مقرر کردو، اگر یہ دونوں حَکَم دل سے چاہیں گے کہ صلح کرا دیں تو اللہ ان کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا اور باخبر ہے۔

محلِ حَکَم

مذکورہ بالا آیات میں واضح طور پر ان مواقع اور حالات کا تعین کر دیا گیا ہے جن کے لئے تحکیم کا یہ حکم صادر ہوا ہے "اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا" اگر تم کو زوجین کے مابین علیحدگی کا اندیشہ ہو، شقاق کے لفظی معنی اختلاف ہیں یہ شق سے ماخوذ ہے جس کے معنی کنارہ یا جانب کے ہیں چونکہ باہمی اختلاف کے باعث زوجین دو کناروں میں بٹ جاتے ہیں اس لئے اِس صورت حال کو قرآن نے شقاق کے نام سے تعبیر کیا ہے[1]۔ مشہور مفسر قاضی ثناء اللہ پانی پتی ؒ

---

[1] تفسیر المنار ج ۵/ص ۷۶

نے لکھا ہے : شقاق سے مراد اختلاف ہے اور دشمن چونکہ ایسا کام کرتا ہے جو اس کے مخالف کو شاق ہو اس لئے عداوت کو شقاق کہتے ہیں ، یا یوں کہا جائے کہ ایک فریق دوسرے فریق کی شق کی طرف مائل ہوتا ہے اس لئے اختلاف کو شقاق کہتے ہیں[1]

مطلب یہ ہے کہ جب شوہر اور بیوی کے درمیان اس قسم کے حالات دیکھے جائیں جن سے ظاہر ہوتا ہو کہ ان دونوں کے اختلافات دشمنی کی حد تک پہونچ گئے ہیں جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے برسر پیکار رہتے ہیں ، دونوں ایک دوسرے سے نفرت کرتے ہیں ، آپس میں بول چال نہیں ہے ، یا دونوں ایک دوسرے کے حقوق ادا نہیں کرتے یا شوہر نے بیوی کو طلاق کی دھمکی دے دی ہے یا بیوی اس کا مطالبہ کرتی رہتی ہے ۔ یہ ایسے حالات ہیں جو طلاق کا پیش خیمہ بن سکتے ہیں اور جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے شریعت اسلام میں طلاق ناپسندیدہ ہے اس سے بچانے کے لئے شارع نے طلاق سے قبل تحکیم بین الزوجین کا حکم دیا ہے ۔

حکمین کا تقرر

حکمین کا تقرر کون کرے گا ؟ شارع نے اس کو مبہم رکھا ہے ۔ در اصل اس سوال کا جواب اس میں مضمر ہے کہ شارع نے ان آیات میں کس کو مخاطب کیا ہے ۔ ظاہر ہے جو مخاطب ہے اس کو ہی تقرری کا اختیار دیا گیا ہے ۔ مشہور عالم اصول امام جصاص ؒ (المتوفی ۳۷۰ ھ) نے مرد و عورت کو (یعنی فریقین کو) مخاطب قرار دیا ہے[2] مشہور مفسر امام ابن جریر الطبری رحؒ (المتوفی ۳۱۰ ھ)

---

[1] تفسیر مظہری ج ۳/ص ۷۰

[2] احکام القرآن للجصاص رح ج ۲/ص ۲۳۴

[3] تفسیر طبری ج ۸/ص ۳۱۹

سید رشید رضا مصری[1] اور مولانا ابو الکلام آزاد[2] نے ان آیات کا مخاطب مسلمانوں کو قرار دیا ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنے ترجمہ قرآن کریم میں اوپر والوں کو مخاطب قرار دیا ہے[3] اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے حکام وقت کو قرار دیا ہے[4]۔ مولانا ابو الاعلیٰ مودودی کی رائے یہ ہے کہ اگر زوجین خود چاہیں تو اپنے رشتہ داروں میں سے ایک ایک آدمی اپنے اختلاف کا فیصلہ کرانے کے لئے خود منتخب کرلیں، ورنہ دونوں خاندانوں کے بڑے بوڑھے مداخلت کرکے پنچ مقرر کرلیں، اور اگر مقدمہ عدالت میں پہونچ جائے تو عدالت خود کوئی کارروائی کرنے سے پہلے خاندانی پنچ مقرر کرکے اصلاح کی کوشش کرے[5]۔

مذکورہ بالا مفسرین کرام کی آراء کا خلاصہ یہ ہے :

۱ زوجین حکمین کا تقرر خود کریں

۲ مسلمان تقرر کریں

۳ خاندان کے بزرگ تقرر کریں

۴ حکومت تقرر کرے

اِن رایوں کے پیش نظر مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکومت فریقین کی مرضی سے اِن حکموں کا تقرر کرے۔ اس وقت ہندوستان میں ایک سیکولر حکومت ہے مسلمانوں کے عائلی مسائل کا فیصلہ اسلامی قوانین (مسلم پرسنل لا) کے مطابق ہی ہوتا ہے اس لئے اگر کوئی جج

---

[1] تفسیر المنار ج ۵/ص ۷۶

[2] ترجمان القرآن ج ۲/ص ۶۰ ۴

[3] دیکھئے ترجمہ قرآن کریم حضرت تھانوی

[4] تفسیر مظہری اردو ج ۳/ص ۷۰

[5] تفہیم القرآن ج ۱/ص ۳۵۱

اِن حکموں کا تقرر کردے تو غلط نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کی کوئی مذہبی انجمن یا راہنما ادارہ جو مسلمانوں کے مسائل کی نگرانی کرتا ہو اِن حکمین کا تقرر کرسکتا ہے۔

حَکَم کے اوصاف

جس شخص کو منصب حَکَم پر فائز کیا جائے اس میں حسب ذیل اوصاف ہونے ضروری ہیں۔ مسلمان ہو۔ کیونکہ شرعی معاملات میں کسی غیر مسلم کا فیصلہ نافذ نہیں ہوسکتا [۱] اور روح شریعت کو جس قدر بہتر طور پر ایک مسلمان سمجھ سکتا ہے غیر مسلم نہیں سمجھ سکتے۔ صاحب علم وبصیرت باعمل، عقلمند، تجربہ کار اور معزز ہو یہ جملہ اوصاف وہ ہیں جو حکمین کے فیصلہ کی معقولیت اور شریعت کی منشاء کے مطابق ہونے میں اور فریقین کے لئے قابل تسلیم ہونے میں معاون ہوں گے، سید رشید رضا مصری لکھتے ہیں:

اَلْحَکَمُ (بالتحریك) من له حق الحُکْم والفصل بین الخصمین، ویطلق علی الشیخ المسن لانّ من شانه ان یتحاکم الیه لرویته وتجربته۔ [۲]

یعنی حکم اس کو کہتے ہیں جس کو دو دشمنوں کو حکم دینے اور ان کے درمیان فیصلہ کرنے کا حق ہو، اور اس کا فیصلہ کرنے کا حق ہو، اور اس کا اطلاق ایسے بزرگ پر ہوتا ہے جو پختہ عمر ہو کیونکہ وہ اس لائق ہوتا ہے کہ اس کے پاس فیصلہ کرانے مقدمہ لے کر جایا جائے کیونکہ وہ جہاندیدہ اور تجربہ کار ہوتا ہے۔

قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے کہ ان حکمین میں سے ایک شوہر کے خاندان میں سے ہونا چاہئے اور

---

[۱] ملاحظہ ہو درمختار مع ردمختار ج ۴/ ص ۵۱۲

[۲] المنار ج ۵/ ص ۷۸

دوسرا بیوی کے خاندان میں سے، اس میں مصلحت یہ ہے کہ اگر یہ دونوں ان کے خاندان میں سے ہی ہوں گے تو یہ خاندان کے اندرونی معاملات اور پیچیدگیوں سے بخوبی واقف ہوں گے۔ اس لئے معاملہ کی تہہ تک جلد پہونچ جائیں گے۔ لیکن اگر خاندان میں کوئی شخص اس معیار پر پورا نہ اترتا ہو جو حَکَمْ بننے کے لئے مطلوب ہے تو خاندان کے باہر کے افراد کو بھی حَکَمْ بنایا جاسکتا ہے کیونکہ بقول علامہ ابن قدامہ (المتوفی ۶۲۰ھ) حَکَمْ کا خاندان میں سے ہونا بطور استحباب ہے[1]۔

حَکَمَین کے اختیارات

ان حَکَمین کو فریقین کے مابین صرف مصالحت کرانے کا اختیار ہے یا تفریق کرانے کا بھی اس میں اختلاف ہے

اول الذکر رائے امام ابوحنیفہ (المتوفی ۱۵۰ھ[2])، امام شافعی (المتوفی ۲۰۴ھ[3])، امام احمد بن حنبل (المتوفی ۲۴۱ھ[4]) اور ائمہ امامیہ شیعہ حضرات کی ہے[5]۔ اور آخرالذکر رائے ابن عباس امام اوزاعی (المتوفی ۱۵۷ھ[6])، امام مالک (المتوفی ۱۷۹ھ[7]) اور عہد حاضر کے مشہور عالم سید رشید رضا مصری مرحوم کی ہے[8]۔

---

[1] المغنی ج ۷/ص ۱۷۱ [2] ملاحظہ ہو احکام القرآن للجصاص (۳۷۰ھ)

[3] کتاب الام للشافعی ج ۵/ ص ۱۹۴

[4] الانصاف للمرداوی المقدسی (المتوفی ۸۵۰) ج ۸/ص ۲۸۰

[5] تفسیر التبیان لشیخ الطائفۃ الطوسی (المتوفی ۴۶۰ھ) ج ۳/ص ۱۹۲ مطبوعہ نجف

[6] یوسف زرقانی شرح موطا امام مالک ج ۴/ص ۱۳۳

[7] ایضاً [8] تفسیر المنار ج ۵/ص ۷۷

اول الذکر حضرات کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار صرف شوہر کو ہے الآیہ کہ شوہر خود کسی کو اختیار دیدے اس لئے یہ حکم صرف اصلاح کرا سکتے ہیں تفریق نہیں کرا سکتے، اور قرآن کریم میں جو فرمایا گیا ہے ان یریدا اصلاحا یوفق اللہ بینھما یہ بھی اس امر کو ظاہر کرتا ہے کہ ان کے دائرہ اختیار میں صرف اصلاح ہی ہے۔ موخر الذکر حضرات مندرجہ ذیل حضرت علیؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں:

عن عبیدۃ السلمانی قال: جاء رجل وامرأۃ الی علی کرم اللہ وجھہ ومع کل واحد منھما فئام من الناس فامرھم علیؓ ان یبعثوا رجلا حکما من اھلہ وحکما من اھلھا، ثم قال للحکمین: تدریان ما علیکما، علیکما ان رأیتما ان تجمعا ان تجمعا، وان رأیتما ان تفرقا تفرقا۔ قالت المرأۃ رضیت کتاب اللہ تعالی وبما علی ولی وقال الرجل: اما الفرقۃ فلا، فقال علیؓ کذبت واللہ حتی تقر بمثل الذی أقرت بہ[1]

عبیدۃ السلمانی سے روایت ہے کہ ایک عورت اور ایک مرد حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ لوگوں کی بھیڑ تھی حضرت علیؓ نے ان کو حکم دیا کہ ایک حکم مرد کے خاندان میں سے اور ایک حکم عورت کے خاندان میں سے بھیجو، پھر آپ نے حکموں کو مخاطب کر کے کہا: تم جانتے ہو تم کو کیا کرنا ہے تم کو چاہیئے اگر تم مناسب سمجھو کہ ان کو اکٹھا رکھو تو انھیں اکٹھا کر دو اور دیکھو کہ زوجین علیحدہ ہوں تو علیحدہ کر دو۔ عورت نے کہا کہ میں کتاب اللہ کی پابند ہوں خواہ فیصلہ میرے حق میں ہو یا میرے خلاف، مرد نے کہا کہ اگر فرقت کرائی گئی تو میں اس پر رضامند نہ ہوں گا، حضرت علیؓ نے فرمایا: تو نے جھوٹ بولا واللہ جب تک تو بھی عورت کی طرح اقرار نہیں کرے گا تو غلط راہ پر ہے۔

---

[1] احکام القرآن لابن العربی ج ۱/ص ۱۷۷ و المنار ج ۵/ص ۷۱ بحوالہ کتاب الام للشافعی

حضرت ابن عباسؓ اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ الخ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا في الرجل والمرأة اذا تفاسد بينهما امر الله تعالى ان يبعثوا رجلاً صالحاً من اهل الرجل ورجلاً مثله من اهل المرأة، فينظران ايهما المسيء. فان الرجل هو المسيء حجبوا عنه امرأته وقسروه على النفقة، وان كانت المرأة هي المسيئة قسروها على زوجها ومنعوها النفقة. فان اجتمع امرهما على ان يفرقا او يجمعا فامرهما جائز[1]

یہ آیات عورت اور مرد کے بارے میں ہیں جب ان میں آپس میں جھگڑا ہوگیا ہو، ان کے لئے حکم خدا یہ ہے کہ ایک نیک آدمی مرد کے خاندان سے اور اسی طرح ایک عورت کے خاندان سے بھیجا جائے، یہ دونوں آدمی دیکھیں کہ خطا کس کی ہے اگر خطاکار مرد ہے تو یہ اس کی بیوی کو اس سے روک لیں گے اور نفقہ کے لئے مجبور کریں گے اور اگر خطا عورت کی ہے تو اس کو مرد کے پاس رہنے کے لئے مجبور کریں گے اور اس کا نفقہ بند کرادیں گے۔ اگر یہ دونوں حکم زوجین میں تفریق کرنے یا ایک جگہ رکھنے پر اپنا متفقہ فیصلہ دیدیں تو ان کے لئے جائز ہے

قاضی ابوبکر ابن عربی (المتوفی ۵۴۲ھ) مسئلہ ہذا میں رقمطراز ہیں:

قوله تعالى حَكَماً من اهله وحَكَماً من اهلها هذا نص من الله تعالى في انهما قاضيان لا وكيلين وللوكيل اسم في الشريعة وبين الله كل واحد منهما، لا ينبغي لشاذ فكيف لعالم ان يركب معنى احدهما على الآخر. فذلك تلبيس

اللہ تعالیٰ کا فرمان ایک حَکَم خاندان زوج میں سے ایک حَکَم خاندان زوجہ میں سے ہو۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نص ہے کہ یہ دونوں قاضی ہیں نہ کہ وکیل، وکیل کی اصطلاح شریعت میں الگ ہے اور حَکَم کی الگ اور اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ہر ایک کو بیان کردیا ہے تو کسی عام آدمی کے لئے یہ زوا

---

[1] تفسیر المنار ج ۵/ص ٧٨

والافساد للاحکام[1]۔ | ہیں ہے کجا کہ وہ عالم ہو کہ ایک معنی کو دوسرے معنی سے خلط ملط کرے ایسا کرنا احکام خداوندی کو خلط ملط کرنا اور برباد کرنا ہے۔

مذکورہ بالا دلائل و قرائن کے پیش نظر ہم بھی یہ ہی صحیح سمجھتے ہیں کہ حکمین کے دائرہ اختیار میں اصلاح و تفریق دونوں ہیں۔ لیکن اب سوال یہ ہوتا ہے کہ قاضی اور حکم میں کیا فرق ہے، تو پہلا فرق یہ ہے کہ قاضی کے تقرر میں مدعی اور مدعا علیہ کا کوئی دخل نہیں ہوتا جب کہ حکموں کے تقرر کے لئے زوجین کی رضامندی اور حکموں کا زوجین کے خاندان میں سے ہونا ضروری ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قاضی مقدمہ کی سماعت اس وقت کرتا ہے جب مدعی دعویٰ کرے لیکن حکمین کے لئے حکم ہے کہ جب مسلمانوں کو یا حکومت کو معلوم ہو کہ زوجین کے مابین نزاع ہے وہ ان کا نزاع طے کرانے کے لئے ان کا تقرر کر دے۔ حکمین کا فرض اولین یہ ہوگا کہ فریقین میں مصالحت کرائیں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو تفریق کرا دیں جبکہ قاضی کے لئے مصالحت کی کوشش ضروری نہیں ہے۔

تحکیم کی نوعیت

تحکیم واجب ہے یا مندوب اس میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے۔ علامہ رشید رضا مصری وجوب کے قائل ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

والنص انما ھو فی وجوب بعث الحکمین یجتھدا فی اصلاح ذات البین[2] | اور نص سے ایسے حکمین کے تقرر کا وجوب ثابت ہوتا ہے تاکہ وہ باہمی مصالحت کی کوشش کریں۔

---

[1] احکام القرآن لابن العربی ج ۱/ص ۱۷۷
[2] تفسیر المنار ج ۵/ص ۷۸

پھر علامہ رشید رضا اپنے استاذ علامہ عبدہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ

"ظاہر بات یہ ہے کہ یہ تحکیم واجب ہے لیکن علما رنے اس میں اختلاف کیا بعض نے واجب کہا اور بعض نے مندوب اور اختلافات میں الجھ کر عمل سے الگ ہو گئے افسوس اس کو ترک کر دیا، نہ اس پر واجب ہونے کی حیثیت سے عمل کیا اور نہ مندوب ہونے کی حیثیت سے، اور حالات یہ ہیں کہ گھر میں جنگ وجدال جاری ہے جنھوں نے اخلاق وآداب کو برباد کر دیا ہے اور اولاد بھی اس پرفتن ماحول سے متاثر ہو رہی ہے"[1]

تفصیل بالا کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) طلاق شارع اسلام کے نزدیک ناپسندیدہ عمل ہے۔

(۲) زوجین میں نزاع کی صورت میں پنچایت کرنا یا حکمین کو تصفیہ کے لئے بھیجنا مسلمانوں پر واجب ہے۔

(۳) حکمین کا تقرر زوجین کی مرضی سے حکومت یا مسلمانوں کی کوئی نمائندہ جماعت کرے۔

(۴) حکمین کو اصلاح اور تفریق دونوں کا اختیار حاصل ہوگا اور یہ اختیار ان کو حکومت کی جانب سے بھی ملنا چاہئے اس صورت میں یہ حاکم کے قائم مقام ہو جائیں گے۔

---

[1] تفسیر المنار ج ۵/ص ۷۸

محمد خلیق

کچھ مشرق وسطیٰ کی جنگ کے بارے میں

مشرق وسطیٰ کی لڑائی اس بار سترہ دن چلی جو ۴۸ء کی لڑائی کے بعد سب سے طویل تھی اور کئی اعتبار سے نہ صرف مختلف تھی بلکہ عرب اسرائیل تنازعے کی تاریخ میں ایک سنگ میل کی حیثیت بھی رکھتی ہے۔ اب جنگ بندی نافذ ہوگئی ہے اور توقع یہی ہے کہ معمولی خلاف ورزیاں تو شاید ہوتی رہیں لیکن بڑے پیمانے پر لڑائی فی الحال نہ ہوگی۔ عربوں کے حامیوں میں سے بیشتر لوگوں پر ایک طرح کی افسردگی طاری ہے۔ لڑائی کے ابتدائی چند دنوں میں عربوں کی پیش قدمی کے پیش نظر جو غلط امیدیں باندھ لی گئی تھیں ان کی وجہ سے اب افسردگی کا احساس اور بھی شدید ہوگیا ہے۔ لیکن نہ ابتدا کی خوش امیدی کا کوئی جواز تھا اور نہ اب افسردہ ہونے کی کوئی وجہ ہے، بلکہ اس کے برعکس میرا خیال یہ ہے کہ اگر اس جنگ کا بنیادی مقصد ذہن میں واضح ہو تو اس کا نتیجہ مایوس کن ہونے کے بجائے کافی امید افزا ہے۔

جو بات سب سے پہلے واضح کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں کوئی بھی لڑائی فیصلہ کن نہیں ہوتی۔ ان میں کسی بھی فریق کی نہ ہار ہوتی ہے نہ جیت۔ لڑائی شروع ہوتی ہے، شدت اختیار کرتی ہے اور پھر ایک منزل پر پہنچ کر فریقین تھک جاتے ہیں، لڑائی دھیمی پڑجاتی ہے اور بیچ بچاؤ کرنے والے میدان میں کود پڑتے ہیں اور جنگ بندی کرادی جاتی ہے۔ اس طرح بات جہاں کی تہاں رہتی ہے اور وہ تنازعے اپنی جگہ برقرار رہتے ہیں جن کی وجہ سے لڑائی شروع ہوئی تھی اور پھر دوبارہ کسی وقت بھی شروع ہوسکتی ہے۔

یہی ویٹ نام، کمبوڈیا اور لاؤس میں ہوا۔ یہی عربوں اور اسرائیل کے درمیان پچھلی لڑائیوں میں ہوا اور یہی اس لڑائی میں بھی ہوتا نظر آ رہا ہے۔ چنانچہ مایوسی ان لوگوں کو ہوگی جن کا یہ خیال تھا کہ لڑائی اس بار فیصلہ کن ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ فیصلہ کن لڑائی کے کیا معنی ہیں۔ فیصلہ کن وہ بھی لڑائی ہوسکتی ہے جس کے نتیجے میں فیصلے کے امکان روشن ہوجائیں۔ اس اعتبار سے یہ جنگ بھی شاید فیصلہ کن ثابت ہو۔

مایوسی سے بچنے میں بڑی آسانی ہوگی اگر شروع ہی میں یہ بات ذہن نشین کرلی جائے کہ اسرائیل کا وجود ایک ایسی تلخ حقیقت ہے جسے تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہے۔ اسے آپ زبردستی، ہٹ دھرمی، ظلم یا کچھ بھی نام دیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسرائیل کی ریاست ہے اور رہے گی۔ اس کا ختم کرنا ممکن نہیں ہے۔ ختم کرنا تو درکنار۔ یہی عربوں کی بہت بڑی کامیابی ہوگی اگر وہ اس کے طول وعرض کو مزید بڑھنے سے روک سکیں۔ عربوں نے بادلِ ناخواستہ سہی لیکن اب اس حقیقت کو تسلیم کرلیا ہے جس کی وجہ سے نہ صرف تنازعہ کا دائرہ محدود ہوگیا ہے بلکہ عربوں کو اقوام عالم کی وسیع تر حمایت حاصل ہوگئی ہے۔ چنانچہ پچھلی لڑائیوں کی طرح اس لڑائی کا مقصد اسرائیل کے وجود کو ختم کرنا نہیں تھا بلکہ ان عرب علاقوں کو واپس لینا تھا جن پر ۱۹۶۷ء کی ہفت روزہ جنگ کے دوران اسرائیل نے قبضہ کرلیا تھا۔

کہا جاسکتا ہے کہ اگر عربوں کا صرف اتنا ہی مقصد تھا تو وہ اسے بھی حاصل کرنے میں ناکام رہے ہیں اس لئے ان کے حامیوں کی مایوسی حق بجانب ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ عربوں کا مقصد یہ بھی نہیں تھا۔ مصر اور شام نے اگرچہ اعلان یہی کیا تھا لیکن درحقیقت یہ ان کا مقصد نہ تھا اور نہ ہوسکتا تھا۔ عرب اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ جنگ کے ذریعے ان علاقوں کا واپس لینا ان کے بس کی بات نہیں ہے۔ چنانچہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر عربوں نے کیوں جنگ شروع کی۔ ظاہر ہے کہ جنگ شروع کرنے میں ان کا واحد مقصد یہ تھا کہ اس جمود کو ختم کیا جائے جو پچھلے پانچ برسوں سے مشرق وسطیٰ پر طاری ہے اور اس طرح

اقوام عالم، خاص کر امریکہ اور روس کو مسئلے کی نزاکت کا احساس دلاکر کوئی حل تلاش کرنے پر مجبور کیا جائے۔ یہ مقصد بظاہر پورا ہوتا نظر آرہا ہے۔ اقوام متحدہ کی حفاظتی کونسل کے کئی ہنگامی اجلاس ہوئے اور بالآخر جنگ بندی کا نفاذ بڑی حد تک ہو رہا ہے اور کونسل کی حالیہ قرارداد میں جنگ بندی کے بعد دوسری جس چیز پر تاکید ہے وہ عرب علاقوں سے اسرائیل کا انخلا ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس جنگ نے یہ بات پورے طور پر واضح کردی ہے کہ مشرق وسطیٰ کی صورت حال میں عالمی جنگ کے پورے امکانات مضمر ہیں اور اگر روس امریکہ کے باہمی تعاون سے یہ مسئلہ فوراً نہیں حل کیا جاتا تو جنگ کے شعلے کسی وقت بھی بھڑک سکتے ہیں جن کی زد سے غالباً دونوں عالمی طاقتیں بھی نہ بچ سکیں گی۔ اس بار بھی یہ دونوں طاقتیں باہمی تصادم سے بہت قریب آگئی تھیں اور یہ خطرہ اب بھی پورے طور پر دور نہیں ہوا ہے۔ اگر امریکہ اسرائیل کو ایمانداری سے حفاظتی کونسل کی قرارداد پر عمل کرنے پر مجبور نہیں کرتا تو کسی وقت بھی وہ صورت پیدا ہوسکتی ہے کہ روس کو عملاً دخل اندازی کرنی پڑے جس کے نتیجے میں امریکہ اور روس کا تصادم ناگزیر ہوجائے۔

حفاظتی کونسل کی قرارداد میں جنگ بندی کے علاوہ دو باتوں پر تاکید ہے۔ ایک یہ کہ ان عرب علاقوں کو واپس کیا جائے جن پر اسرائیل نے ۶۷ء کی جنگ کے دوران قبضہ کیا تھا۔ دوسری یہ کہ فریقین میں فوراً گفت وشنید شروع ہو تاکہ اس مسئلے کا پائدار حل تلاش کیا جاسکے اور اس علاقے میں مستحکم امن قائم ہوسکے۔ اب یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ پائدار امن کے قیام کے لئے ضروری ہے کہ اسرائیل کو اس بات کا اطمینان ہو کہ متعلقہ عرب ممالک اس کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کی سرحدیں جنگی اعتبار سے قابل دفاع ہیں۔ درحقیقت مسئلے کے حل کو جس چیز نے مشکل بنا دیا ہے وہ اسرائیل کا قابل دفاع سرحدوں کا مطالبہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی موجودہ سرحدیں قابل دفاع نہیں ہیں اور اس کی

دفاعی ضرورت کے پیش نظر اُسے عربوں کے وہ علاقے ملنے چاہئیں جنھیں وہ اپنے دفاع کے لئے اہم سمجھتا ہے۔ اس قرارداد میں یکے بعد دیگرے اقدام کی وضاحت غالباً قصداً نہیں کی گئی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ عملاً دونوں باتیں یعنی عرب علاقوں کی واپسی اور پائدار امن کے لئے فریقین میں گفت وشنید، ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ عرب علاقے صرف اسی وقت خالی ہوں گے جب فریقین میں کوئی سمجھوتہ ہو جائے۔ یہ ہو سکے گا یا نہیں اور اگر ہو سکا تو کب تک؟ اس کا انحصار اس پر ہے کہ اسرائیل نے اس جنگ سے صحیح نتائج اخذ کئے ہیں یا نہیں اور اگر کئے ہیں تو آنے والے مذاکرات میں کس حد تک مصالحت پسندانہ رویہ اختیار کرنے پر آمادہ ہے یا امریکہ کس حد تک اسرائیل پر دباؤ ڈالنے پر تیار ہے اور اسرائیل کس حد تک اس دباؤ کو قبول کرنے پر آمادہ ہے۔

صحیح نتائج اخذ کرنے سے کیا مراد ہے؟ اسرائیل کو سب سے پہلے تو یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ عرب بھی لڑ سکتے ہیں اور اگر عربوں کا جیتنا مشکل ہے تو عربوں کو ہرانا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔ یہ درست ہے کہ فنی اعتبار سے عرب اسرائیلیوں سے پیچھے ہیں لیکن یہ پس ماندگی وقتی ہے اور وہ وقت دور نہیں ہے جب اس میدان میں بھی عرب ان کے مدِمقابل بن جائیں گے۔ دوسری بات جو اسرائیل کو سمجھنا چاہیئے اور اگر اس کی سمجھ میں نہ آئے تو اس کے حامیوں کو سمجھانا چاہیئے یہ ہے کہ لڑائی کے جدید طریقوں نے قابل دفاع سرحد کا نظریہ بالکل بدل دیا ہے اور اب کوئی بھی سرحد قابل دفاع نہیں رہی ہے۔ سرحد صرف اسی وقت تک قابل دفاع سمجھنی چاہیئے جب تک متعلقہ ملکوں کے تعلقات استوار ہیں۔ چنانچہ اسرائیل جس بات کی ضمانت چاہتا ہے وہ عربوں کے ساتھ مفاہمت سے ہی مل سکتی ہے۔ ارتفاع گولان، صحرائے سینا اور غزہ کے علاقے میں اسرائیلی فوجوں کی موجودگی سے اُس کو وہ امن، سکون اور استحکام نہیں مل سکتا جس کا وہ متلاشی ہے۔ جس روز اسرائیلیوں کی سمجھ میں یہ بات آجائے گی مشرقِ وسطیٰ کا مسئلہ حل ہو جائے گا۔ بظاہر اس کے کوئی آثار نہیں ہیں کہ اسرائیل اس جنگ سے یہ نتیجہ اخذ کرنے میں کامیاب ہو!

ہے۔ وہ اب بھی اپنے دفاع کے لئے عرب علاقوں کو حاصل کرنا ضروری سمجھتا ہے اور اس کے لئے کوشاں ہے۔ اب بھی اُس نے حفاظتی کونسل کی قرارداد کو ایمانداری سے نہیں مانا ہے اور جنگ بندی کی آڑ لے کر نہر سویز کے مغربی کنارے پر اپنی پوزیشن نہ صرف مضبوط بلکہ وسیع تر کر رہا ہے۔ عرب بجا طور پر یہ سوال کر سکتے ہیں کہ اگر اسرائیل نے اس قرارداد کو منظور کر لیا ہے جس کے مطابق اُسے عرب علاقوں کو خالی کرنا ہے تو پھر نئے علاقے پر قبضے کی کوشش کے کیا معنی ہیں؟ غالباً اسرائیل مذاکرات میں اپنی پوزیشن مضبوط کرنے اور سودے بازی کی غرض سے ایسا کر رہا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ اسرائیل اب بھی کچھ عرب علاقوں پر قابض رہنا چاہتا ہے اور اس نے دفاع کے فرسودہ نظریے کو ترک نہیں کیا ہے۔ اگر ایسا ہے تو مشرق وسطیٰ کے مسئلے کا حل ابھی دور ہے اور اسرائیل جس سکون اور استحکام کا خواہاں ہے وہ اس کی دسترس سے باہر ہے کیونکہ عرب اور کچھ کر سکیں یا نہیں کم از کم یہ تو کر ہی سکتے ہیں کہ اسرائیل کو چین سے نہ بیٹھنے دیں۔

دوسری بات جو اسرائیل کو سمجھنا چاہئے وہ یہ ہے کہ اب تک اسرائیل کی بقا کا تمام تر انحصار امریکہ کی حمایت پر رہا ہے۔ کوئی بھی ملک کسی دوسرے ملک کی دفاعی طاقت کے بل پر زیادہ عرصے تک زندہ نہیں رہ سکتا کیونکہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ اُس ملک کو دوسرے طاقتور ملک کی حمایت ہمیشہ حاصل رہے۔ ہر ملک کے اپنے مفاد ہوتے ہیں جس کے پیش نظر وہ دوسرے ملک کو اپنی حمایت دیتا ہے۔ یہ مفاد بدلتے رہتے ہیں۔ مشرق وسطیٰ کے حالات میں اس کے پورے امکانات موجود ہیں کہ امریکہ کو اسرائیل دوستی کے اپنے رویّے میں اعتدال پیدا کرنا پڑے اور اسرائیل کو امریکہ کی وہ تائید نہ حاصل رہے جو اس وقت حاصل ہے۔ اگر امریکہ کا رویہ بدلنے کے بعد اسرائیل نے عربوں کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھایا تو وہ شاید اتنا کارآمد ثابت نہ ہو جتنا اس وقت ہو سکتا ہے۔ میرا اشارہ عربوں کے اس حربے کی طرف ہے جس کو تیل کا حربہ کہا جاتا ہے اور جس کا آجکل بہت ذکر سننے میں آتا ہے۔ یہ حربہ کیا ہے، کتنا موثر ہو سکتا ہے اور عربوں میں

اس کے استعمال کی کس حد تک صلاحیت ہے، یہ کسی اگلے شمارے میں مضمون کا موضوع ہوگا۔ فی الحال یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ حربہ بہرحال ایسا ہے جو عربوں کی طرف امریکہ کے رویے میں تبدیلی لاسکتا ہے اور بہتر ہے کہ اسرائیلی اس امکان کی طرف سے چشم پوشی نہ کریں۔

جہاں تک اس لڑائی سے ہونے والے جانی اور مالی نفع اور نقصان کا سوال ہے میں نے اس مضمون میں اس کی طرف توجہ نہیں دی ہے کیونکہ میرے خیال میں یہ اہم نہیں ہے کہ فریقین میں سے کس کے کتنے آدمی مارے گئے، کتنے جنگی سامان کا نقصان ہوا یا کس نے کتنی زمین پائی اور کس نے کھوئی۔ دراصل اہم بات یہ ہے کہ یہ جنگ فریقین کو مفاہمت سے کتنا قریب لائی ہے۔ ویسے جانی اور مالی نقصان غالباً عربوں کا زیادہ ہوا ہوگا جیسا کہ پیش قدمی کرنے کی صورت میں ہوتا ہے لیکن نفسیاتی اعتبار سے عرب نفع میں رہے اور اسرائیل خسارے میں کیونکہ عربوں نے اپنا کھویا ہوا اعتماد حاصل کرلیا ہے اور اسرائیلیوں کے ناقابلِ شکست ہونے کے دعوے کو باطل ثابت کردیا ہے اور اب عرب میر کے اس شعر کو ذرا تصرف کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں کہ

شکست و فتح ہے اوروں کے ہاتھ میں اے میر
مقابلہ تو دلِ ناتواں نے خوب کیا

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

نئے شیخ الجامعہ

ماہنامہ جامعہ کے پچھلے شمارے میں یہ اطلاع دی جاچکی ہے کہ پروفیسر مسعود حسین صاحب جامعہ ملیہ کے نئے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے ہیں۔ انھوں نے یکم نومبر کو اپنے عہدے کا چارج لے لیا اور کام شروع کر دیا ہے۔ چارج دینے اور لینے کی یہ کارروائی بہت ہی سادہ اور پُر اثر تھی۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے فرمایا تھا کہ میں دفتر جاتے وقت نامزد شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کو اپنے ساتھ لیتا جاؤں گا مگر جب مسعود حسین صاحب کو یہ اطلاع ہوئی تو انھوں نے فرمایا کہ پہلے میں ان کے یہاں جاؤں گا اور ان سے ملوں گا، چنانچہ یہی ہوا اور دونوں شیخ الجامعہ ایک ساتھ دفتر میں تشریف لائے اور جب چارج کی مختصر کارروائی ختم ہوئی اور مجیب صاحب اپنی کرسی سے اٹھے تو مسعود حسین صاحب بھی دفتر کے باہر تک چلنے کے لئے اٹھے، مگر مجیب صاحب نے فرمایا کہ نہیں کہ آپ میرے سامنے شیخ الجامعہ کی کرسی پر بیٹھ جائیے تب میں جاؤں گا، چنانچہ انھیں خود اپنی کرسی پر بٹھایا اور اصرار کیا کہ وہ بیٹھے رہیں، میں اکیلا جاؤں گا، مگر مسعود حسین صاحب شیخ الجامعہ کی کرسی پر بیٹھنے کے بعد اٹھے اور دفتر کے باہر تک ان کے ساتھ آئے اور ہاتھ ملا کر واپس آگئے۔ اس کے بعد مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے مزار پر تشریف لے گئے اور فاتحہ پڑھی۔ وہاں سے واپس آکر جامعہ کے ان عہدہ داروں سے ملاقات اور بات چیت کی جو مختلف اداروں کے سربراہ اور انچارج ہیں۔ دوسرے کارکنوں، استادوں، اساتذہ اور کارکنوں کی سوسائٹیوں اور طلبار کی مختلف انجمنوں کے عہدہ داروں اور نمایندوں سے ملاقاتوں کا یہ سلسلہ جاری ہے اور امید ہے کہ اس ماہ کے آخر تک جاری رہے گا۔ دہلی اور نئی دہلی کے سربرآوردہ اشخاص اور تعلیمی و ادبی اداروں اور سوسائٹیوں کی دعوتوں اور ملاقاتوں میں بھی آہستہ آہستہ اضافہ ہو رہا ہے۔

پروفیسر محمد مجیب

پروفیسر محمد مجیب صاحب، جو تقریباً ۴۷ سال کے بعد جامعہ سے اور کوئی ۲۵ سال کے بعد

اس کے استعمال کی کس حد تک صلاحیت ہے، یہ کسی اگلے شمارے میں مضمون کا موضوع ہوگا۔ فی الحال یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ حربہ بہرحال ایسا ہے جو عربوں کی طرف امریکہ کے رویّے میں تبدیلی لا سکتا ہے اور بہتر ہے کہ اسرائیلی اس امکان کی طرف سے چشم پوشی نہ کریں۔

جہاں تک اس لڑائی سے ہونے والے جانی اور مالی نفع اور نقصان کا سوال ہے میں نے اس مضمون میں اس کی طرف توجہ نہیں دی ہے کیونکہ میرے خیال میں یہ اہم نہیں ہے کہ فریقین میں سے کس کے کتنے آدمی مارے گئے، کتنے جنگی سامان کا نقصان ہوا یا کس نے کتنی زمین پائی اور کس نے کھوئی۔ دراصل اہم بات یہ ہے کہ یہ جنگ فریقین کو مفاہمت سے کتنا قریب لائی ہے۔ ویسے جانی اور مالی نقصان غالباً عربوں کا زیادہ ہوا ہوگا جیسا کہ پیش قدمی کرنے کی صورت میں ہوتا ہے لیکن نفسیاتی اعتبار سے عرب نفع میں رہے اور اسرائیل خسارے میں کیونکہ عربوں نے اپنا کھویا ہوا اعتماد حاصل کرلیا ہے اور اسرائیلیوں کے ناقابلِ شکست ہونے کے دعوے کو باطل ثابت کردیا ہے اور اب عرب میر کے اس شعر کو ذرا تصرف کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں کہ

شکست و فتح ہے اوروں کے ہاتھ میں اے میر
مقابلہ تو دلِ ناتواں نے خوب کیا

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

نئے شیخ الجامعہ

ماہنامہ جامعہ کے پچھلے شمارے میں یہ اطلاع دی جاچکی ہے کہ پروفیسر مسعود حسین صاحب جامعہ ملیہ کے نئے شیخ الجامعہ مقرر ہوئے ہیں۔ انھوں نے یکم نومبر کو اپنے عہدے کا چارج لے لیا اور کام شروع کردیا ہے۔ چارج دینے اور لینے کی یہ کاروائی بہت ہی سادہ اور پُراثر تھی۔ شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے فرمایا تھا کہ میں دفتر جاتے وقت نامزد شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کو اپنے ساتھ لیتا جاؤں گا مگر جب مسعود حسین صاحب کو یہ اطلاع ہوئی تو انھوں نے فرمایا کہ پہلے میں ان کے یہاں جاؤں گا اور ان سے ملوں گا، چنانچہ یہی ہوا، اور دونوں شیخ الجامعہ ایک ساتھ دفتر میں تشریف لائے اور جب چارج کی مختصر کاروائی ختم ہوئی اور مجیب صاحب اپنی کرسی سے اٹھے تو مسعود حسین صاحب بھی دفتر کے باہر تک چلنے کے لئے اٹھے، مگر مجیب صاحب نے فرمایا کہ نہیں کہ آپ میرے سامنے شیخ الجامعہ کی کرسی پر بیٹھ جائیے تب میں جاؤں گا، چنانچہ انھیں خود اپنی کرسی پر بٹھایا اور اصرار کیا کہ وہ بیٹھے رہیں، میں اکیلا جاؤں گا، مگر مسعود حسین صاحب شیخ الجامعہ کی کرسی پر بیٹھنے کے بعد اٹھے اور دفتر کے باہر تک ان کے ساتھ آئے اور ہاتھ ملاکر واپس آگئے اس کے بعد مرحوم ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے مزار پر تشریف لے گئے اور فاتحہ پڑھی۔ وہاں سے واپس آکر جامعہ کے ان عہدہ داروں سے ملاقات اور بات چیت کی جو مختلف اداروں کے سربراہ اور انچارج ہیں۔ دوسرے کارکنوں، استادوں، اساتذہ اور کارکنوں کی سوسائٹیوں اور طلباء کی مختلف انجمنوں کے عہدہ داروں اور نمایندوں سے ملاقاتوں کا یہ سلسلہ جاری ہے اور امید ہے کہ اس ماہ کے آخر تک جاری رہے گا۔ دہلی اور نئی دہلی کے سربرآوردہ اشخاص اور تعلیمی و ادبی اداروں اور سوسائٹیوں کی دعوتوں اور ملاقاتوں میں بھی آہستہ آہستہ اضافہ ہو رہا ہے۔

پروفیسر محمد مجیب

پروفیسر محمد مجیب صاحب، جو تقریباً ۴۷ سال کے بعد جامعہ سے اور کوئی ۲۵ سال کے بعد

شیخ الجامعہ کے عہدے سے ریٹائر ہوئے ہیں، فروری ۲۶ء میں جامعہ تشریف لائے تھے اور تاریخ کے استاد کی حیثیت سے کام شروع کیا تھا، مگر اس کے ساتھ ساتھ ۴۸ء تک مختلف حیثیتوں میں جامعہ کے انتظامی شعبوں کے فرائض بھی انجام دیتے رہے۔ دسمبر ۴۸ء میں جب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب علی گڑھ تشریف لے گئے تو اُس وقت پروفیسر مجیب نائب شیخ الجامعہ تھے، اُس وقت سے ۱۳ر اکتوبر ۷۳ء تک شیخ الجامعہ کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں۔

پروفیسر مجیب جامعہ کے حیاتی اراکین میں سے ہیں، جنھوں نے کم سے کم تنخواہ پر تاحیات جامعہ کی خدمت کا عہد کیا تھا۔ آزادی کے بعد جب جامعہ کو حکومت سے امداد ملنے لگی اور جامعہ کے اساتذہ اور کارکنوں کی تنخواہوں میں کچھ اضافہ ہوا اور باقاعدہ یونیورسٹی کا درجہ ملنے کے بعد جب یہاں کے اساتذہ کا گریڈ وہی ہو گیا جو مرکزی یونیورسٹیوں کے اساتذہ کا ہے تو پروفیسر مجیب کی رائے تھی کہ حیاتی اراکین کے دستور کو ختم کر دیا جائے، مگر دوسرے حیاتی اراکین کا خیال تھا کہ اس کی ایک تاریخی حیثیت ہے اس لیے اسے برقرار رکھا جائے۔ اب جبکہ مجیب صاحب شیخ الجامعہ کے عہدے سے ریٹائر ہو گئے ہیں، چاہتے ہیں کہ حیاتی رکنیت سے بھی مستعفی ہو جائیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بہتر تو یہ ہوتا کہ میں جامعہ نگر ہی میں نہ رہتا مگر مجبوری یہ ہے کہ میرا کہیں اور کوئی مکان نہیں، مگر یہ تو بہرحال میرے اختیار میں ہے کہ جامعہ سے بالکل بے تعلق ہو کر مکمل طور پر ریٹائرز ندگی بسر کروں۔

مجیب صاحب کی عام صحت بہت اچھی ہے۔ ریٹائر ہونے کے بعد، ان کے سامنے تصنیف و تالیف کے بہت سے منصوبے تھے، جنھیں وہ اس فرصت کے زمانے میں کرنا چاہتے تھے۔ مگر دماغی آپریشن کی وجہ سے ابھی علمی کام کرنا مشکل ہے، مگر جس رفتار کے ساتھ ان کی ذہنی و علمی صلاحیتیں واپس آرہی ہیں، امید ہے کہ جلد ہی وہ اپنے منصوبے کے مطابق کام شروع کر سکیں گے۔

جلسۂ تقسیم اسناد

جامعہ کے جلسۂ تقسیم اسناد کی تاریخ ۱۷ر نومبر کو مقرر ہوئی ہے، جناب امیر جامعہ جسٹس ہدایت اللہ صاحب صدارت فرمائیں گے، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے چیرمین ڈاکٹر جارج جیکب فارغ التحصیل طلبار سے خطاب کریں گے اور شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین جامعہ کے بارے میں رپورٹ پیش کریں گے۔

عبداللطیف اعظمی

تعارف و تبصرہ

[تبصرے کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجے جائیں]

جدید اسلوبِ نگارش از ڈاکٹر سید نثار مصطفیٰ

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ ، حجم ۲۲۴ صفحات، غیر مجلد، قیمت: چھ روپے، سنہ طباعت: ۱۹۷۲ء

ملنے کا پتہ: شعبۂ اردو، کوآپریٹو کالج، جمشید پور (بہار)

پیش نظر کتاب نوجوان ادیب ڈاکٹر سید نثار مصطفیٰ (صدر شعبۂ اردو، کوآپریٹو کالج، جمشید پور) کے مختلف مضامین کا مجموعہ ہے۔ کتاب کے نام سے مغالطہ ہوتا ہے، انگریزی میں اس کا نام ہے: Modern Urdu Essays۔ یہ نسبتاً واضح ہے، "ماڈرن" شاید اس لئے کہ زیادہ تر مضامین جدید مسائل اور موضوعات پر ہیں۔ فاضل مصنف نے کتاب کے دیباچے میں اس مجموعے کی اشاعت جو مقصد بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

"جدید اسلوب و نگارش" میں جس قدر بھی مضامین ہیں، ان میں صالح میلان کی تہذیب کی سعی ہے، قوتِ عمل کی تعمیری سطح کو رفیع کرنے کی ارادی کوشش ہے، ذہنی پاکیزگی و طہارت کو وسعتِ نظری سے جلا بخشنے کا عملِ صالح ہے۔ ان مضامین میں ہماری عظیم روایات کا گہرا عکس ہے، قومیت کی مستحکم شیرازہ بندی کے لیے اذہانِ نو کو تیار کرنے کی سعی پرخلوص ہے، آئینِ اسلام اور احادیثِ نبوی سے رہنمائی حاصل کی گئی ہے ...."

"ہماری نئی پود ایک عظیم قوم میں بدل جائے، ایسے اعلیٰ اخلاق و سیرت سے بہرہ مند ہو جائے، ایسے عزائم، جوش و جذبوں سے ہماری نسلیں متصف ہو جائیں کہ اس دورِ مادہ اور عہدِ بے روح کی پھیلی ظلمتوں کے درمیان قندیلِ راہ گذر اور شمعِ ہدایت بن کر ابھریں —— یہی ان

مضامین کا نصب العین ہیں۔" (ص ۹-۱۰)

نوجوان مصنف کے خلوص اور محنت کا حق اسی طرح ادا ہو سکتا ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ

نوجوان پڑھیں اور اپنے عمل اور زندگی کو ملک وقوم کے لئے زیادہ سے زیادہ مفید بنائیں۔

جامعہ

شمارہ ۶	بابت ماہ دسمبر ۱۹۷۳ء	جلد ۶۸

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب — ڈاکٹر سید عابد حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ — ضیاء الحسن فاروقی

مُدیر

ضیاء الحسن فاروقی

شرح چندہ :

ہندستان
سالانہ : چھ روپے
فی پرچہ : پچاس پیسے

بیرون ہند
سالانہ : ایک پونڈ
یا
تین امریکن ڈالر

خط وکتابت کا پتہ

ماہنامہ جامعہ ، جامعہ نگر ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

طابع وناشر : عبداللطیف اعظمی • مطبوعہ : یونین پریس دہلی • سرورق : دیال پریس دہلی

شذرات

پچھلے دنوں کئی ایسی شخصیتیں اس دنیا سے اٹھ گئیں جن کے علمی کارناموں اور ادبی سرگرمیوں سے ہماری بزم علم و دانش میں رونق تھی جو اپنے خاص میدان فکر و نظر میں اپنی جگہ اتنے ممتاز تھے کہ ہماری نگاہیں جب ان کی طرف اٹھتی تھیں تو ادب و احترام کے اس جذبے سے اٹھتی تھیں جس میں شخصیت کی دلآویزی کے اعتراف کے ساتھ علم و ادب کی معجز نمائیوں کا اقرار بھی ہوتا تھا۔ کون نہیں جانتا کہ ڈاکٹر طہٰ حسین، ڈاکٹر تارا چند اور ڈاکٹر محمد عبدالمعید خاں کا کیا رتبہ تھا اور تاریخ و ادب کی دنیا میں یہ کتنی قدآور شخصیتیں تھیں، اُن کا جدائی کا غم مدت تک ہمیں اس خلا کا احساس دلاتا رہے گا جو اُن کی وفات سے پیدا ہو گیا ہے۔

ڈاکٹر طہٰ حسین (متوفی ۲۸ راکتوبر ۱۹۷۳ء) ۱۴ ر نومبر ۱۸۸۹ء کو دریائے نیل کے ڈیلٹا کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے، تین سال کی عمر میں وہ بینائی سے محروم ہو گئے اور پھر ان کی دنیا شامہ، سامعہ اور لامسہ تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اپنی خود نوشت سوانح (الایام) میں انھوں نے اپنے موافق و مخالف حالات کی، خاص طور سے اُن احساسات و جذبات کی جو بینائی سے محرومی کے احساس سے ابھرتے رہتے تھے اور اسی کے ساتھ اُس عزم کی جو اُن کی ڈھلتی ہوئی شخصیت سے سرگوشیاں کرتا رہتا تھا، بڑے حسین انداز میں ایک تصویر کھینچ دی ہے۔ ۱۹۰۲ء میں الازہر میں داخل ہوئے، یہاں ان کی فطری صلاحیتوں نے ایک گھٹی گھٹی سی فضا محسوس کی اور ردعمل کے طور پر اُن کے اندر وہ "انقلابی" شخصیت جاگ اٹھی جس نے بعد میں عربی فکر و ادب کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کرنے کی بھرپور اور کامیاب کوشش کی۔ ازہر سے وہ قاہرہ یونیورسٹی چلے آئے اور پھر یہاں سے فراغت کے بعد وہ ساربون یونیورسٹی (پیرس) چلے گئے جہاں سے انھوں نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ وہ ایک روشن خیال، بالغ نظر اور دردمند عالم تھے، وزیر تعلیم کی حیثیت سے انھوں نے اس کے لئے جد و جہد کی کہ تعلیم ہوا اور پانی کی طرح مفت ہونی چاہئے اور سب کو ملنی چاہئے، اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ہمت سے کام لے کر ۱۹۲۹ء میں خواتین مصر کے لئے یونیورسٹی کے دروازے کھول دئے، بلاشبہ اس وقت کے مصر میں یہ ایک انقلابی اقدام تھا۔ ڈاکٹر طہٰ حسین مرحوم کے

علمی کارناموں میں ان کی فرانسیسی بیوی کا بڑا حصہ ہے کہ انھوں نے بڑی لگن اور گہری عقیدت ومحبت سے اُن کی خدمت کی۔ دیکھا جائے تو دراصل اس فرانسیسی خاتون کے روپ میں قدرت نے انھیں وہ آنکھیں واپس کردی تھیں جو بچپن میں ان سے لے لی تھیں۔ ایک بڑے مصنف، ایک دیدہ ور محقق، ایک بے لاگ نقاد اور ایک صاحب طرز ادیب وانشاپرداز کی حیثیت سے وہ عربی ادب کی بساط پر تقریباً نصف صدی تک صدر نشیں رہے۔ وہ علمی وادبی دنیا میں "عمید الادب العربی" کے نام سے مشہور ومعروف تھے۔ ان کے قلم سے کئی ایسی کتابیں نکلیں جنھوں نے علم وادب کی بزم میں نئے رنگ کے ساتھ ایک سنسنی بھی پیدا کی، خاص طور سے ان کی تصنیف فی الادب الجاهلی اور مستقبل الثقافة فی المصر نے عرب مفکروں اور ادیبوں کو چونکادیا اور وہ خاصی مدت تک دو الگ الگ حلقوں میں بٹے رہے۔ اُن کی دوسری مشہور تصانیف علیٰ هامش السیرة، ظهور الاسلام، الفتنة الکبریٰ، مع ابی العلاء المعری، مع أبی الطیب المتنبی، حدیث الاربعاء اور حافظ وشوقی ہیں، انھوں نے کئی ناول بھی لکھے، اور اس طرح انھوں نے "ہمہ جہتی رنگ" کے ادیب اور مصنف کی حیثیت سے اپنی زندگی ہی میں عرب ادیبوں کی دو نسلوں کو متاثر کیا، اور ان کی وفات کے بعد تو نہ معلوم کب تک یہ فیض جاری رہے گا ـــــ آسمان ان کی لحد پر شبنم افشانی کرے۔

ڈاکٹر تاراچند (وفات: ۱۴ر اکتوبر ۱۹۷۳ء) ۱۸۸۸ء میں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے جہاں اُن کے والد منشی کرپانرائن سررشتہ تعلیم میں ملازم تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم لاہور اور دہلی میں ہوئی (اُن کا خاندان دہلی کا ایک پرانا گھرانا تھا اور محلہ کناری بازار میں اُن کا آبائی مکان ابھی کچھ عرصہ پہلے تک موجود تھا۔) بی اے تک انھوں نے میرٹھ میں پڑھا اور پھر میور سنٹرل کالج، الہ آباد، سے ایم اے پاس کیا۔ ڈی. فل کی ڈگری اُن کی آکسفورڈ کی تھی۔ وہ کایستھ پاٹھ شالہ الہ آباد میں معلم تھے پھر اس کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ الہ آباد یونیورسٹی کے وائس چانسلر اور حکومت ہند کے تعلیمی مشیر بھی بنے، انھوں نے ایران میں ہندوستان کے سفیر کے فرائض بھی انجام دئے اور پارلیمنٹ کے ممبر کی حیثیت سے بھی ملک کی خدمت کی۔ لیکن ان کی شہرت اور مقبولیت ایک صاحب نظر اور بلند پایہ مورخ کی حیثیت سے ہوئی اور اُن کے انتقال سے صف اول کے مورخوں میں ایک ایسی جگہ خالی ہوگئی ہے جو آسانی سے بھری نہ جاسکے گی، اُن کی مورخانہ بصیرت اور عالمانہ تحریروں کی بنیاد وہ مستحکم دلائل و مآخذ ہوتے تھے جنھیں وہ ناصح معروضیت سے پیش

کرتے تھے، ان کے مقالے (جو ان کی جوانی کی تصنیف ہے) "ہندوستانی تہذیب پر اسلام کا اثر" کا مقام ایک کلاسیکی تصنیف کا ہوگیا ہے۔ عمر کے آخری دور میں انھوں نے ہندوستان کی تحریک آزادی کی تاریخ قلمبند کی جو اپنی جامعیت، "تحقیق اور تنقید" کے پیش نظر ایک بڑا کارنامہ ہے۔ اُن کی تقریروں اور لکچروں میں جن میں سے کئی چھپ چکے ہیں وہی دلآویز اسلوب، دھیما دھیما لہجہ، خیال کی ندرت اور فکر کی عظمت ملتی ہے جو ان کی مستقل تصانیف کی خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں دیدہ وری بھی تھی اور فراخدلی بھی، وہ ہماری مشترک تہذیب کی صالح روایات کے علمبردار بھی تھے اور زمانے کے نئے صحتمند تقاضوں کے قدرداں اور محرم اسرار بھی۔ وہ مورخ بھی تھے اور ادیب بھی، وہ ایک بڑے اور سچے ہندوستانی تھے۔ وہ ہندی اردو کی حسین آمیزش یعنی "ہندوستانی" کے موید تھے اور اس کے پرچار کے لئے انھوں نے جدوجہد بھی کی تھی۔ ایک بڑے مورخ، ایک ماہر تعلیم، ہندوستانی تہذیب کے ایک ترجمان، ایک شریف انسان اور ایک دلآویز شخصیت کی وجہ سے ہماری علم و دانش کی انجمن میں اُن کی یاد دل کا چراغ عرصہ تک روشن رہے گا۔

ڈاکٹر محمد عبدالمعید خاں (جن کا انتقال ۲۵ ستمبر ۷۳ء کو ہوا) ۱۹۰۵ء (؟) میں حیدرآباد میں پیدا ہوئے، ان کے والد عبدالغفور نامی اپنے زمانے کے ممتاز مصنف اور اردو فارسی کے اچھے شاعر تھے۔ اس طرح عبدالمعید خاں مرحوم کو علمی و ادبی ذوق ورثے میں ملا تھا۔ انھوں نے اعلیٰ تعلیم عثمانیہ یونیورسٹی میں حاصل کی جہاں سے ایم اے (عربی) کی سند لے کر وہ قاہرہ پہونچے۔ وہاں وہ دو سال تک ڈاکٹر طٰہٰ حسین مرحوم کی رہنمائی میں تحقیقی کام اور ان سے اکتساب فیض کرتے رہے۔ ۱۹۳۲ء میں قاہرہ یونیورسٹی نے انھیں ڈی لٹ کی ڈگری عطا کی۔ قاہرہ سے وہ کیمبرج چلے گئے اور مشہور مستشرق پروفیسر چارلس امبروز سٹوری کی نگرانی میں پی، ایچ ڈی کی سند کے لئے کام کیا۔ ایک عالم کی حیثیت سے پروفیسر سٹوری کی شخصیت کا اُن پر بہت زیادہ اثر تھا، اُن کے علمی احسانات کا وہ ہمیشہ ذکر کرتے تھے۔ تلاش علم میں وہ ہمیشہ سرگرداں رہے اور اس سلسلے میں کئی بار ملک سے باہر بھی گئے۔ حیدرآباد کے دائرۃ المعارف اور سہ ماہی جریدے اسلامک کلچر کی انھوں نے جس طرح جی جان سے خدمت کی اس کے لئے علمی دنیا انھیں ہمیشہ یاد رکھے گی۔

اسلامک کلچر سے تو وہ چونتیس برس وابستہ رہے۔ اس کے معیار کو اونچا رکھنے اور اسے عربی ادب، علوم اسلامیہ اور تاریخ ہند کے عالموں اور طالب علموں کے لئے مفید سے مفید تر بنانے میں انھوں نے ان تھک محنت کی، اُن کی وفات سے اس جریدہ کو ناقابل تلافی نقصان پہونچا ہے۔ برسوں وہ عثمانیہ یونیورسٹی میں شعبۂ عربی کے صدر رہے اور ۱۹۷۰ء میں اس خدمت سے ریٹائر ہوئے، انھوں نے شادی نہیں کی تھی اور اپنا سارا وقت علمی و ادبی سرگرمیوں میں صرف کرتے تھے۔ ان کے قلم سے جو چیزیں نکلیں ان کی تعداد خاصی ہے اور اُن کے وہ مقالے جو اسلامک کلچر میں شائع ہوئے ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھے گئے۔ ان کی زندگی بڑی سادہ تھی، اخلاق میں بڑی وسعت تھی۔ عجز و انکسار بھی بہت تھا۔ اتنا کہ ان کی گفتگو میں "میں" کی آواز بہت کم سنائی دیتی تھی۔ ان کے طالب علم ان سے بڑی محبت کرتے تھے۔ ان کے دوست بھی ان کے گرویدہ تھے اور ہر وہ شخص جو ان سے ملتا اور ان کی باتیں سنتا اپنے دل میں ان کے لئے احترام کا جذبہ محسوس کرتا۔ اب ان سب کے دلوں میں ان کی یاد باقی رہے گی۔ ادھر کچھ عرصہ سے وہ سیرۃ مبارکہ پر ایک کتاب لکھ رہے تھے، اور اس کے لئے اس عہد کی شاعری کو انھوں نے خاص ماخذ بنایا تھا، اس کے چند ابواب اسلامک کلچر میں شائع ہو چکے ہیں، یہ کتاب مکمل ہو جائے تو یہ ایک یادگاری کام ہوگا اور ساتھ ہی ان کی علمی خدمات کے شایان شان خراج عقیدت بھی۔

ڈاکٹر جارج جیکب

خطبہ جلسہ تقسیم اسناد

(۱۷ نومبر ۱۹۷۳ء)

مجھے آج اس ادارے کے سالانہ جلسہ تقسیم اسناد میں آپ کے ساتھ شریک ہونے کی انتہائی خوشی ہے۔ یوں بھی کسی یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد کو خطاب کرنے کے لئے بلایا جانا ایک بڑا اعزاز ہے۔ اس وقت جب میں آپ سے خطاب کرنے کے لئے کھڑا ہوں مجھ میں دو طرح کے احساس ہیں۔ ایک تو احساس ہے عزت افزائی کا اور دوسرا ہے ذمے داری کا۔

جامعہ ملیہ ہندوستانی انقلاب کی زائیدہ یا تخلیق ہے۔ میں یہاں اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کرتا کہ ان مقاصد کو بیان کروں جن کے حصول کے لیے اس کی بنیاد رکھی گئی تھی یا جو آدرش اس کی زندگی میں کارفرما رہے ہیں۔ خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں کے سائے میں علی گڑھ میں جامعہ ملیہ کا قیام عمل میں آیا۔ ان دونوں تحریکوں کے جو مقاصد تھے، وہی مقاصد جامعہ ملیہ کے بھی تھے۔ اس لحاظ سے جامعہ کا ماضی شاندار بھی ہے اور گرانقدر بھی۔ ماضی میں جن افراد نے اس کو بنانے اور سنوارنے کا کام کیا تھا ان میں خلوص، سچی لگن اور ایثار کی خوبیاں تھیں۔

اب میں اس ادارے کے چالیس برسوں کو نظر انداز کر کے ۱۹۶۲ء کا ذکر کروں گا کہ یہ وہ سال ہے جب یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے جامعہ ملیہ کو ڈیمڈ یونیورسٹی کی حیثیت سے تسلیم کیا۔ یہیں سے میری ذمہ داری کا آغاز ہوتا ہے۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے چیرمین کی حیثیت سے

مجھے خود اپنے آپ سے یہ سوال کرنا ہے کہ اس ادارے نے، جس کا ایک شاندار ماضی ہے، ڈیمڈ یونیورسٹی کی حیثیت سے کیا توانائی حاصل کی اور اس کے وزن اور وقار میں کیا اضافہ ہوا۔ سنہ ۱۹۶۲ء میں ڈیمڈ یونیورسٹی کا درجہ پانے کے دو سال بعد ڈاکٹر ذاکر مرحوم نے جو اس ادارے کے اہم بانیوں اور معماروں میں سے تھے، نائب صدر جمہوریہ ہند اور امیر جامعہ کی حیثیت سے خطبہ جلسۂ تقسیم اسناد دیتے ہوئے فرمایا تھا "یہ بات بالکل واضح ہے کہ جامعہ کی دلکشی کی وجہ اس کے استادوں کو اور اس فضا کو ہونا چاہیئے جس کی انھیں تخلیق کرنی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ وہ لوگ جنھوں نے غریبی کی بے سروسامانی میں بھی کسی قسم کی کمزوری نہیں دکھائی، یو۔جی۔سی کے منظور کردہ گریڈ میں تنخواہیں پانے کے بعد، اخلاقی اقدار کو فراموش نہیں کریں گے اور وہ مقاصد جو انھیں عزیز رہے ہیں کسی طرح بھی مجروح یا متاثر نہ ہوں گے۔" میں ڈاکٹر ذاکر حسین کے یقین و اعتماد کو دوبارہ آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس سلسلے میں ایک سوال اٹھاؤں۔ آخر وہ کس قسم کے ادارے ہیں جنھیں ڈیمڈ یونیورسٹی کا درجہ دیا جاتا ہے۔ وہ یونیورسٹیاں جن کی تنظیم معروف اور عام علوم کی فیکلٹیوں کی بنیاد پر کی جاتی ہے، انھیں یہ حیثیت نہیں دی جاتی۔ یہ حیثیت تو ان یونیورسٹیوں کو ملتی ہے جو اختصاص کے محدود دائرے میں بلند ترین معیاروں کو قائم رکھتی ہیں۔ میرے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے چیرمین بننے کے بعد سے جس ادارے کو ڈیمڈ یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا ہے وہ ہے حیدرآباد کا سنٹرل انسٹی ٹیوٹ آف انگلش اینڈ لینگویجز۔ کمیشن نے جب تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ ادارہ اپنے اختصاص کے دائرے میں جو بلند معیار قائم رکھے ہوئے ہے وہ ملک کی کسی بھی یونیورسٹی کے اس معیار سے کہیں زیادہ بلند ہے جہاں اس قسم کی تعلیم کا انتظام ہے۔ اس ادارے میں انگریزی اور دوسری غیر ملکی زبانوں کی جو تعلیم دی جاتی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ ان زبانوں میں تعلیم دینے والے زیادہ موثر طریقے سے ملک میں ان کی تدریس کی مہارت حاصل کریں۔ یہ ادارہ دراصل بڑی اچھی مثال ہے ایک ایسے علمی مرکز کی جو اپنے

محدود دائرۂ کار کے باوجود انتہائی بلند معیار برقرار رکھے ہوئے ہے۔ ایسے ادارے کو یقیناً اس بات کا حق حاصل ہونا چاہیئے کہ وہ اپنے فارغ التحصیل طلبار کو ڈگریاں دے سکے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایسے ادارے کو باقاعدہ یونیورسٹی بھی نہیں بنایا جاسکتا۔ اس لئے کہ اصولاً، روایتی یونیورسٹیاں کئی فیکلیٹیوں والی تنظیم کی بنیاد پر چلتی ہیں۔ اس کے حدود کار تمام علوم پر محیط ہوتے ہیں۔ مگر آج نام نہاد آشوب علم کی وجہ سے روایتی یونیورسٹیوں پر بڑا دباؤ پڑ رہا ہے۔ پہلے یونیورسٹیاں علم کی وحدت کو اپنی دسترس میں سمجھتی تھیں۔ آج عالم یہ ہے کہ وہ اختصاصی علوم کے مختلف شعبوں میں امتیاز پیدا کرنے کی جدوجہد میں شریک ہونے پر مجبور پاتی ہیں۔

زراعتی یونیورسٹیوں نے آفاقی علم کے تصور کو خیرباد کہہ دیا ہے۔ انھوں نے زراعت، جانوروں کی بہتر نسل کی افزائش، تحقیق، تعلیم اور توسیع کے علاوہ ہندوستان کے کسانوں کو ماہرانہ زراعتی مشورے دینے تک اپنے آپ کو محدود کرلیا ہے۔ چونکہ ہمارے ملک کی آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ کسانوں پر مشتمل ہے، اس وجہ سے کسانوں کو ماہرانہ مشورے دینا اور ان میں تحقیق و تعلیم کو شامل کرلینا سمجھ میں آتا ہے۔ یہی وہ کام ہیں جو زراعتی یونیورسٹیوں کو دوسری یونیورسٹیوں سے ممتاز کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ یونیورسٹیاں آفاقی علم کے دائرے میں نہیں آتیں پھر بھی ان کے میدان کار میں کافی وسعت ہے۔ یونیورسٹی کی تجربہ گاہوں میں ہونے والی نئی نئی دریافتیں فوراً کسانوں تک پہنچ جاتی ہیں اور ان میں سے بہت سے کسان ان معلومات کو استعمال کرتے ہیں۔ ان معلومات کے ذریعے زراعت کے شعبے میں نمایاں کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں اور ایک نئی زندگی اور کام کا ایک نیا حوصلہ بیدار ہوا ہے۔

انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی اور آل انڈیا انسٹی ٹیوٹ آف میڈیکل سائنسز ایسے ادارے ہیں جنھوں نے مخصوص علمی دائروں میں خصوصی مہارت پیدا کی ہے۔ ان اداروں نے اپنے مخصوص علمی شعبوں میں ملک میں جیسا کچھ معیار میسر ہے، اس کے مقابلے میں بلند تر معیار قائم رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے باوجود یہ ادارے یونیورسٹی کا درجہ نہیں رکھتے۔ اس

کی وجہ یہ ہے کہ ان میں آفاقی علم کا وہ عنصر نہیں ہے جو ایک یونیورسٹی کا امتیازی وصف ہے۔ پارلیامنٹ نے انھیں قومی اہمیت کا ادارہ قرار دیا ہے اور اسی وجہ سے انھیں اپنے طالب علموں کو ڈگریاں دینے کا اختیار حاصل ہے۔ میں نے یہ بات صرف اس لئے کہی ہے کہ کہیں یہ تاثر نہ پیدا ہو کہ وہ ادارے جنھیں ڈیمڈ یونیورسٹی کی حیثیت حاصل ہے، عام یونیورسٹیوں کے مقابلے میں علمی اعتبار سے کم حیثیت ہیں۔ ڈیمڈ حیثیت کی یونیورسٹیاں اعلیٰ تعلیم کے شعبے میں، ایسے اداروں کے زمرے میں آتی ہیں، جہاں کمیت کے مقابلے میں کیفیت کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ نمایاں خوبیوں کے ایسے بہت سے مراکز کی ترقی خاصی اہم ہے۔ میں نے انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی کا ذکر کیا تھا۔ ایسے کل پانچ ادارے ملک میں ہیں۔ ان سب اداروں میں طلبار کی مجموعی تعداد دس ہزار سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ تعداد یونیورسٹیوں اور کالجوں میں ٹکنالوجی کی تعلیم پانے والے طلبار کی تعداد کی دس فی صدی ہے۔ زراعتی یونیورسٹیاں بھی اعلیٰ تعلیم کے ان اداروں میں شامل ہیں جن میں تعداد اتنی اہم نہیں ہوتی جتنی کہ وہ خوبیاں جو طالب علموں میں پیدا کی جاتی ہیں۔ ایڈوانسڈ اسٹڈی کے وہ مراکز بھی اسی زمرے میں شامل ہیں، جنھیں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن چلا رہی ہے۔ اس طرح کے ملک میں ۳۰ مراکز ہیں۔ ان میں سے سترہ سائنسی علوم کے ۵ مراکز ہیں اور تیرہ انسانی علوم اور سماجی علوم کے۔ یہ تخمینہ لگایا گیا ہے کہ ان مراکز میں فی طالب علم جو خرچ آتا ہے وہ ملک میں اعلیٰ تعلیم کے کسی ادارے کی فی طالب علم اوسط سے کہیں دس گنا زیادہ ہے تو کہیں بیس گنا زیادہ۔ یہ ادارے یا مراکز اپنے وجود کا صرف اسی بنیاد پر جواز پیش کر سکتے ہیں کہ وہ زیادہ تخلیقی ہیں اور وہاں سے جو طالب علم نکلتے ہیں وہ زیادہ تعمیری کردار ادا کرتے ہیں۔ ڈیمڈ یونیورسٹی سے جس معیار کی توقع قائم کی جاتی ہے اس کے مطابق جامعہ کا اپنا کارنامہ کیا ہے؟ دوسرے اداروں میں اعلیٰ تعلیم کے جو تجربے کئے جا رہے ہیں ان کے مقابلے میں کن معنوں میں جامعہ کے اپنے تجربوں میں انفرادیت ہے؟ میں نے یہ سوال اس لئے اٹھایا ہے کہ جامعہ کی تعلیمی برادری کے لوگ اس موضوع پر یا موضوع کے اس پہلو پر

پر غور کریں ۔

اب اجازت دیجیئے کہ اس سوال سے ہٹ کر میں ایک دوسرا سوال پوچھوں ۔ اس ادارے میں اردو ذریعۂ تعلیم ہے ۔ جامعہ ملیہ کا یہ خیال ہے کہ اردو اس کلچر کی نمائندہ ہے جسے ہندوؤں اور مسلمانوں نے صدیوں سے ایک دوسرے کے ساتھ رہ کر فروغ دیا ہے ۔ اس لحاظ سے یہ زبان دوستی ، محبت اور یگانگت کی زبان ہے ۔ یہاں میں پھر ایک سوال پوچھوں گا ۔ اردو ذریعہ تعلیم کی حیثیت سے کس درجہ موثر رہی ہے ؟ بالخصوص تعلیم کے بعض مخصوص شعبوں میں ۔ کیا جامعہ ملیہ میں اس مسئلہ پر غور کیا گیا ہے ؟ تقریباً آج سے دو سال پہلے جب میں قاہرہ یونیورسٹی گیا تھا تو وہاں بھی انجینیرنگ کے فیکلٹی کے سربراہوں سے میں نے ذریعہ تعلیم سے متعلق یہی سوال کیا تھا ۔ وہاں کے ناظم یا ریکٹر نے مجھے بتایا تھا کہ اس ضمن میں وہ حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کرتے ہیں ۔ بائیڈرولوجی یا مائیات پڑھاتے وقت وہ انگریزی کو ذریعہ تعلیم بناتے ہیں ۔ صرف اس وجہ سے کہ اس زبان میں اس موضوع پر سب سے زیادہ کتابیں دستیاب ہیں مگر جب آب پاشی کے موضوع کو پڑھانا ہوتا ہے تو وہ عربی کو ذریعہ تعلیم بنا لیتے ہیں اس لئے کہ عربی میں اس موضوع پر بہت سی کتابیں موجود ہیں ۔

مجھے امید ہے کہ ایسے مسائل پر تخلیقی سوچ بچار کا آغاز جامعہ سے ہوگا ۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس بیان سے ایک اقتباس پیش کروں جو پانچ چھ سال ہوئے وائس چانسلروں کی کانفرنس کی طرف سے جاری کیا گیا تھا ۔ اس بیان میں کہا گیا تھا : "یہ کانفرنس اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ اگر ملک میں مناسب طور پر انگریزی کی جگہ ملک کی دوسری زبانیں لیتی ہیں تو یہ اعلیٰ تعلیم کی راہ میں ایک بڑا اہم قدم ہوگا اور اس طرح اعلیٰ تعلیم کی جڑیں ہماری زمین میں زیادہ مضبوطی کے ساتھ پیوست ہو سکیں گی ۔ تبدیلی کے اس پروگرام پر احتیاط اور توجہ سے منضبط انداز میں عمل کرنے کی ضرورت ہے ۔ تبدیلی یا منتقلی کے اس عمل میں انگریزی کی اہمیت کا مکمل احساس ہونا چاہیئے اور اس کی تعلیم کا انڈر گریجویٹ سطح پر مناسب انتظام کیا جانا چاہیئے ۔"

جامعہ وہ ادارہ ہے جہاں تبدیلی کا یہ عمل ہو چکا ہے۔ کیا ملک کے وائس چانسلروں نے جو یہ توقع قائم کی تھی کہ اس تبدیلی سے ملک میں اعلیٰ تعلیم کا معیار بہتر ہوگا وہ توقع یہاں پوری ہوئی یا نہیں؟ اگر اس بات کا یہاں اب تک جائزہ نہیں لیا گیا ہے تو اب وقت آگیا ہے کہ اس قسم کا جائزہ لیا جائے۔

اب ایک تیسری بات سنئے۔ جامعہ ملیہ میں اس بات کی کوشش کی جاتی ہے کہ اسلامی تہذیب اور اسلام میں جو بھی اچھی باتیں ہیں وہ یہاں کے طالب علموں کو بتائی اور سمجھائی جائیں۔ اس کوشش کا مقصد یہ ہے کہ مسلم کلچر کی بنیادوں پر سچی قومیت کی تعمیر ہو سکے۔ ایک ایسے سماج میں جہاں بہت سی نسلوں کے لوگ بستے ہوں، بہت سی زبانیں بولتے ہوں، بہت سے مذہبوں میں یقین رکھتے ہوں، سیکولر نظام تعلیم ہی عام طور پر سب سے بہتر نظام تعلیم سمجھا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے ہی نظام تعلیم کی بنیاد پر ایک منصفانہ، آزاد اور کھلا ہوا معاشرہ منظم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس موضوع پر میرے خیالات ذرا مختلف ہیں۔ میرے خیال میں صرف سیکولر نظام تعلیم ہی کافی نہیں ہے۔ اس نظام تعلیم کو بہتر اور کارگر بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں مثبت اقدار کے نظام کو بھی جگہ دی جائے۔ تعلیم کا سیکولر نظام دراصل ایک ناوابستہ نظام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نوجوان اقدار کے ایک صحت مند نظام کو سامنے رکھے بغیر پلتے بڑھتے رہتے ہیں۔ جواہر لال نہرو نے ایک بار کہا تھا: "ہمیں پوری مضبوطی اور توانائی کے ساتھ صنعتی ترقی کی شاہ راہ پر قدم بڑھانے چاہئیں مگر اس کے ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ رواداری، ہمدردی اور سوجھ بوجھ کے بغیر ہماری مادی دولت خاک و خاکستر میں بھی تبدیل ہو سکتی ہے۔" ہم اپنے نوجوان مردوں اور عورتوں میں ہمدردی اور رواداری کی صفات کس طرح پیدا کریں؟ میرے خیال میں یہ بات انتہائی اہم ہے کہ ہمارا ہر کالج اور ہر یونیورسٹی اپنے طالب علموں میں اقدار کے اس نظام کو راسخ کرے جس پر وہ یقین رکھتی ہو۔ طالب علم اقدار کے اس نظام کو بعد میں ترک کر کے اقدار کا خود اپنا نظام وضع کر سکتا ہے۔ آج طالب علموں

ہیں زیادہ تر ایسے ہیں جو زندگی کا مکمل و باضابطہ نقطۂ نظر اختیار کئے بغیر ہی درسگاہوں سے رخصت ہو جاتے ہیں۔ وہ تو ایسے علم یا ایسی مہارتوں کے حصول کو اپنا مقصد بنا لیتے ہیں جن کی مدد سے وہ کامیاب مادی زندگی گزار سکیں۔ لیکن یہ علم اور مہارتیں سماج یا فرد کے کسی جامع فلسفۂ زندگی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتیں۔

ہمیں اقدار کی تعلیم کے کس نظام یا کن نظاموں کو اختیار کرنا چاہیئے؟ ہمارا خیال ہے کہ کوئی بھی یونیورسٹی کسی ایسے نظام کو قبول نہیں کر سکتی جو کسی بھی شکل میں نفرت، تشدد یا کلیت کیشی کا پرچار کرتا ہو۔ اسی کے ساتھ ساتھ ہم ایک ایسی مذہبی تعلیم کو بھی گوارا نہیں کر سکتے جس میں دوسرے مذہبی نظاموں یا ان نظاموں کو ماننے والوں کے لئے رواداری اور خیر سگالی کی گنجائش نہ ہو۔ اگر ہمیں مذہبی تعلیم دینی ہے تو ہمیں چاہیئے کہ ہم نصاب کے ہر حصے میں رواداری اور خیر سگالی کی قدروں کو بنیادی اہمیت دیں۔

اقدار کی تعلیم کے لئے کچھ لوگ یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ طالب علم کو اس کے اپنے مذہب کے بارے میں ضروری تفصیلی معلومات فراہم کی جائیں۔ مذہب کے اہم مرکزی اصولوں میں عام اپیل کے جو تصورات شامل ہیں ان کی وضاحت کی جائے۔ عبادت اور رسوم کی جو روحانی اہمیت ہے، اسے نمایاں کیا جائے اور طالب علموں کو مذہب کے فلسفیانہ نظام کے بارے میں ایک عام تصور دیا جائے۔ اسی کے ساتھ طالب علم کے اندر توازن قائم کرنے کی خاطر دنیا کے بڑے اور اہم مذاہب کے بارے میں موٹی موٹی باتیں بتائی جا سکتی ہیں اور اس طرح تمام مذاہب کی بنیادی وحدت کو نمایاں کیا جا سکتا ہے۔ اسی تعلیمی عمل کے دوران ہم طالب علموں کو جدید علوم کے ذریعہ ابھرنے والی اقدار سے بھی واقف کرا سکتے ہیں۔ ان پر ہم فلاحی ریاست اور سوشلزم کے تصورات واضح کر سکتے ہیں۔ سائنس جس کشادہ ذہنی، رواداری اور معروضیت پر زور دیتی ہے انھیں ہم زیادہ موثر انداز سے پیش کر سکتے ہیں۔

جیسا کہ یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن (۴۹ — ۱۹۴۸) کی رپورٹ میں کہا گیا ہے: "اخلاقی اور مذہبی تعلیم کے معنی اخلاقی بہتری کے نہیں ہیں۔ امتحان میں ہم جس چیز کو پرکھ سکتے ہیں وہ طالب علم

کی نظری واقفیت ہے۔ ہمیں جس بات کی ضرورت ہے وہ تعلیم دینا نہیں بلکہ طالب علم کے اندر توانائی کی تخلیق ہے۔ ہمیں انسانی دل کی تہذیب کو تعلیم کا مقصد بنانا پڑے گا۔ جذبات کی تعلیم و تہذیب اور انسانی ارادے کی تہذیب ایک جامع نظام تعلیم کے لازمی اجزاء ہیں۔ فکر کی تعلیم کے معنی دل کی بہتری کے نہیں ہیں۔ اگرچہ فکر کے اثرات زندگی پر پڑتے رہیں۔ ہم ان اقدار کو انسانی ذہن میں کس طرح رائج کریں؟ اگر ہمارے تعلیمی اداروں کا مقصد طلبا میں مذہبی توانائی پیدا کرنی ہے تو انھیں یونیورسٹی ایجوکیشن رپورٹ کی اس بات کو بھی ماننا پڑے گا کہ ایسی تعلیم کے لئے سادگی اور تقدس کی اس فضا کی تعمیر بھی ضروری ہے جو ہمیشہ باقی رہنے والی ہے۔ اس فضا کی تعمیر میں شخصی مثالوں کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ ایک عظیم شخصیت کے اثرات طہارت بھی بخشتے ہیں اور ہم میں روحانی تابندگی بھی پیدا کرتے ہیں۔

کوٹھاری کمیشن کی رپورٹ میں جو ۱۹۶۹ء میں شائع ہوئی تھی، اخلاقی اور روحانی تعلیم کی اہمیت پر بہت زور دیا گیا تھا۔ جدید کاری یا جدید ہونے کا جو عمل ہے وہ روح کی طاقت سے توانائی حاصل کرسکتا ہے۔ جدید کاری کا مقصد شہری کے لئے اخذ و قبول کے متنوع مواقع فراہم کرنا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ شہری اپنی خود مرکزی یا خود غرضی سے بلند ہوکر اپنے اندر سماجی ذمہ داری کا زیادہ گہرا شعور پیدا کرے۔ کمیشن کی رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ علم اور اہم اقدار کے امتزاج کی عدم موجودگی سماج کے لئے خطرہ بن سکتی ہے۔

چنانچہ یہ ضروری ہے کہ ہم اعلیٰ ترین اقدار کو اپنے تعلیمی نظام کی بنیاد بنائیں۔ مغربی اور ہندوستانی سماجوں میں سماجی اور اخلاقی اقدار کے کمزور ہوجانے کی وجہ سے نئی نسل طرح طرح کے تصادموں سے دوچار ہے۔ اس صورت حال کا مقابلہ کرنے کی صرف یہی ایک صورت ہے کہ ہم اس علم کو جو ہمیں سائنس اور ٹکنالوجی سے ملتا ہے، ان اقدار اور بصیرتوں سے ہم آہنگ کریں جن کا سرچشمہ تہذیب اور اخلاق ہیں۔ یہ ضروری ہے کہ ہم وہ علم حاصل کریں جو ہمیں ذات کی بھی آگہی بخشتا ہے اور اس رشتے کو بھی واضح کرتا ہے جو ایک انسان کا دوسرے انسان سے

ہے ۔ یہ علم اس تعلق کی بھی نشان دہی کرتا ہے جو تمام انسانوں کا حقیقت مطلق ہے ۔

کمیشن نے آگے چل کر یہ بات بھی کہی ہے کہ یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن (۴۹ - ۱۹۴۸) اور سری پرکاس کمیٹی (۱۹۵۹) کی اس ضمن میں جو سفارشات تھیں ۔ انھیں نظر انداز کر دینے کی وجہ سے ابھرتی ہوئی نسل پر بڑے بُرے اثرات پڑ رہے ہیں ۔ ہمارے تعلیمی نظام کو بنیادی، سماجی، اخلاقی اور روحانی اقدار کے فروغ کو اہمیت دینی چاہیئے ۔ کوٹھاری کمیشن نے اعلیٰ تعلیم کے میدان میں ان مقاصد کو حاصل کرنے کے سلسلے میں بہت سی ٹھوس سفارشات کی ہیں ۔ میں یہاں انھیں دہرانا نہیں چاہتا ۔ میں صرف اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ اقدار کی تعلیم کو ہماری یونیورسٹیوں کے نظام میں شامل کیا جانا چاہیئے ۔ نوجوانوں کے لئے اقدار کی یہ تعلیم بہت بڑا سہارا ثابت ہوگی ۔ یہاں پھر پوچھا جا سکتا ہے کہ جامعہ میں اس تجربے سے کیا سبق حاصل کیا گیا ہے؟ یہاں سے نکلنے والے طلبا نے اسلام اور اسلامی کلچر کے بہترین عناصر سے واقفیت حاصل کرنے کے بعد اپنی زندگی کے سفر میں ان سے کیا اثر لیا ہے ؟ اس مسئلے میں جامعہ کا اپنا تجربہ ان اداروں کے لئے بڑی اہمیت کا حامل ہو سکتا ہے جو اعلیٰ تعلیم کے کسی بھی شعبے میں تعلیم کا انتظام کرتے ہوں ۔

اب آخر میں ایک اور نکتہ ـــــ اقدار کی تعلیم کے سہارے کے علاوہ ہمیں اپنے نوجوانوں میں ایجاد و اختراع کی صلاحیت کو بھی ابھارنا چاہیئے ۔ ان میں نئی چیزوں کو معلوم کرنے کا جذبہ پیدا کرنا چاہیئے اور تمام چیزوں کو ثابت کرنے اور ان میں جو سب سے اچھی ہوں ان سے وابستہ ہونے کی خواہش کو جگانے کا کام انجام دینا چاہیئے ۔ نئے خیالات سے لوگوں کا خوف سمجھ میں آنے والی بات ہے اس لئے کہ تبدیلی کا عمل ہمیشہ تکلیف دہ ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ پرانے طریقۂ فکر و عمل سے چپکے رہنے میں عافیت محسوس کرتے ہیں ۔ ہماری یونیورسٹیوں کی نظر ثانی اور تبدیلی کی کوششیں عام طور پر ناکام رہتی ہیں ۔ پرانے تجربہ کار اساتذہ اپنے تجربے کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے اور ان سے اپنی نا وابستگی کو اپنی مذہبی وفاداری

سے کم نہیں سمجھتے ۔ سالہا سال میں انھوں نے جو کچھ حاصل کیا ہے اسے اپنے تجربے کے مقابلے میں جسے انھوں نے اب حاصل کرنا شروع کیا ہے ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے اس لئے کہ ترک کا یہ عمل خاصا تکلیف دہ ہے ۔ لیکن ہر یونیورسٹی اور کالج کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنے استادوں اور طالب علموں میں تبدیلیوں سے ہم آہنگ ہونے کی صلاحیت پیدا کرے ۔ ایسے ہی افراد سماج کے ستون بنتے ہیں ۔ رڈ اے میینکر نے جو امراض ذہنی کے ماہر ہیں ایک مرتبہ کہا تھا: "کالج اور یونیورسٹیاں ہمارے نوجوانوں کے لئے در اصل وقت کا پھندا ہیں جون آف آرک نے سترہ سال کی عمر میں سپہ سالاری کی تھی مگر آج کا جوان سترہ سال کی عمر میں صرف ڈگری کلاسوں میں شامل ہوتا ہے ۔" یہ بات یونیورسٹی کے اساتذہ کے لئے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اگر ہمارے طالب علم اپنے گرد و پیش کی زندگی میں حقیقی دلچسپی نہیں لیتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اپنے طالب علموں کو بالغ نوجوانوں کی حیثیت دینے میں ناکام رہے ہیں ۔ اس ضمن میں آپ کو وہ ہدایت یاد دلاؤں گا جو جون لاک نے کسی طالب علم کے والدین کو دی تھی ۔ وہ ہدایت یہ تھی : "جس قدر جلد آپ اپنے بچے کو جوان سمجھ کر اس کے ساتھ برتاؤ کریں گے اسی قدر جلد آپ کا بچہ جوان ہوگا ۔"

یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے ابھی حال میں ان تمام یونیورسٹیوں کو ایک ہدایت نامہ بھیجا ہے جن کو دوسرے اداروں کے الحاق کا حق ہے ۔ اس ہدایت نامہ میں کہا ہے کہ وہ ایسے اچھے کالجوں اور شعبوں کو پہلے منتخب کریں اور پھر انھیں اپنا نصاب بنانے ، طریقہ تعلیم وضع کرنے اور اپنے طالب علموں کی اپنے طور پر جانچ کی پوری تعلیمی خود مختاری دیں ۔ اس طرح کے کالج یا یونیورسٹی کے شعبے طالب علموں جانچ کے جو بھی نتیجے دیں گے انھیں یونیورسٹی تسلیم کرے گی ۔ وہ جو امتحان لیں گے ان کی بنیاد پر یونیورسٹی ڈگریاں تقسیم کرے گی ۔ ان خود مختار کالجوں اور شعبوں کو ایجاد و اختراع کی راہ اختیار کرنے کی پوری آزادی ہوگی ۔ ہمیں امید ہے کہ اس طرح بہت سے کالجوں اور شعبوں میں نصاب حال کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائے گا ۔ اور علم کی ترسیل

کے اور ان کی جانچ کے نئے طریقے بھی وضع ہوسکیں گے۔ جامعہ ملیہ چونکہ ایک وحدانی یونیورسٹی ہے اس وجہ سے آپ کو اپنا نصاب بنانے کا، علم کی ترسیل کے طریقے اختیار کرنے اور طالب علموں کی کارکردگی کی جانچ کے طریقے وضع کرنے کی پوری آزادی حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابھی کچھ دیر پہلے میں نے اس امید کا اظہار کیا تھا کہ اس ادارے سے مسلسل نئی اور تخلیقی فکر کے سوتے پھوٹتے رہیں گے۔

ہمارے جمہوری ادارے ابھی اپنے آپ کو باقی و برقرار رکھے ہوئے ہیں اور انھیں اگر آئندہ برقرار رکھنا ہے تو ہمیں اس میں نئی روح پھونکنی ہوگی۔ ہماری یونیورسٹیاں بس کسی نہ کسی طرح چل رہی ہیں۔ اگر ہمیں انھیں روشنی اور علم کے فعال مراکز کی حیثیت دینی ہے تو ہمیں ان میں زندگی کی سی توانائی پیدا کرنی ہوگی۔ اس مشکل اور صبر آزما فرض کی طرف میں اس یونیورسٹی کے استادوں اور طالب علموں کو دعوت دیتا ہوں۔ جے ہند!

پروفیسر مسعود حسین

رپورٹ شیخ الجامعہ

(۷۳ــــ۱۹۷۲ء)

محترم امیر جامعہ، مہمان خصوصی جناب ڈاکٹر جارج جیکب، معزز خواتین وحضرات!

تقسیم اسناد کے اس موقع پر جناب جیکب صاحب نے ہماری دعوت قبول فرما کر جس طرح ہمیں سرفراز کیا ہے اس کے لئے میں جامعہ برادری اور اپنی، دونوں کی جانب سے ان کی خدمت میں ہدیۂ تشکر پیش کرتا ہوں۔ ہمارے درمیان آج ان کی موجودگی کو میں جامعہ کے لئے نیک فال تصور کرتا ہوں اس لئے کہ آئندہ سالوں میں جس سمت میں اس ادارہ کی توسیع کی تجاویز ہیں اس میں ہمیں ان کی رہبری اور دست گیری دونوں درکار ہوں گی۔ پچھلے چند برسوں میں جامعہ توسیع و استحکام کے کئی دوروں سے گزر چکی ہے۔ اس کے سامنے اب جو نئی منزل مقصود ہے اس تک پہونچنے کے لئے ہر قدم پر ہمیں آپ کی رہنمائی درکار ہوگی۔ اعلیٰ تعلیم کے اس وسیع تجربے کی بنا پر جو آپ کو حاصل ہے اور طلب وکرم کی اس کشاکش میں جس سے آپ ہر لحظہ دوچار رہتے ہیں۔ ہمیں توی امید ہے کہ آپ اس ادارے کے حقوق اور خدمات کو فراموش نہیں کریں گے۔

جناب والا!

امسال کی تعلیمی تفصیلات اور ہجوم واقعات پر جب میں نظر ڈالتا ہوں تو اس کا سب سے اہم واقعہ (بلکہ سانحہ) پروفیسر محمد مجیب صاحب کی علالت اور منصبی سبکدوشی ہے۔ ان کی اس ادارہ سے وابستگی کی مجموعی مدت کم وبیش سینتالیس سال رہی ہے اور پچھلے ۲۴ــ۲۵ سال سے تو

وہ شیخ الجامعہ کی حیثیت سے اس کی رہبری اور قیادت کرتے رہے ہیں۔ جامعہ سے اپنی ذہنی
علاحدگی کے باوجود، جس کا ذکر موصوف نے بارہا اپنی تحریروں میں کیا ہے انھوں نے جس لگن
اور لگاؤ کے ساتھ خود کو وقف و نثار رہ جامعہ کیا اس کی نظیر تعلیمی اداروں کی تاریخ میں مشکل سے
ملے گی۔ وہ اس ادارہ کی ان بزرگ اور برگزیدہ شخصیتوں میں رہے ہیں جن کے ذکر کے بغیر جامعہ کی
ہر تاریخ نامکمل اور ہر افسانہ ابتداء و منتہا سے بیگانہ رہے گا۔ محترم امیر جامعہ نے جب ان کے کاندھوں
کا بارِ امانت میرے سر پر ڈالا تو میرے ذہن و دماغ نے ایک تلاطم کا زیروبم محسوس کیا اور بار بار
میرے خیال نے ہندوستان کے اس نرالے تعلیمی ادارے کی ترپین سالہ زندگی کی جانب بازگشت
کی جب علی گڈھ نے پہلی بار اپنے وجود پر پیچ و تاب کھایا تھا جب کسی عطائے شعلہ سے یہ شرر
ٹوٹا تھا! کن کن بزرگ ہستیوں نے انقلاب آفریں مقاصد کی خاطر اس کی ترکیب بندی کی تھی
کس طرح بے سروسامانی کے عالم میں ایک مسیحا نفس اسے دہلی لے کر آیا اور کس طرح ایک ارباب
ثلاثہ نے اس کے جسد نیم مردہ میں آکر نئی حیات پھونکی اور پھر قافلہ بنتا گیا!

اب تک جو کہا گیا وہ شنیدہ تھا۔ ۱۹۲۷ء میں جب میں جامعہ کے ابتدائی اسکول میں
ایک طالب علم کی حیثیت سے شریک ہوا تو یہ شنیدہ میرے لئے دیدہ بن گیا۔ حضرات! میں نے
چھ سال تک اس ادارے کے ایک چھوٹے سے طالب علم کی حیثیت میں اس کے بڑوں کے عزم
کوہ کنی کا نظارہ کیا ہے۔ میری نسل کے طلبائے قدیم جن کو ان لوگوں کی نگہ کا فیض حاصل رہا
ہے اس بات پر شہادت دیں گے کہ ایثار و قربانی اور خیر و برکت کا یہ منظر اس کے بعد کسی دوسرے
تعلیمی ادارے میں دیکھنا نصیب نہیں ہوا۔

جامعہ پچھلے دہے میں توسیع پذیری کے ایک نئے دور میں داخل ہو چکی ہے جب کہ باقاعدہ
طور پر اس کی حیثیت ۱۹۶۲ء میں مستحکم ہوئی اور اسے ایک "ہونہار یونیورسٹی" کا درجہ عطا
ہوا۔ اس تعلیمی دور میں داخل ہونے کے بعد اور سہولت اور فراغت سے پہلی بار دوچار ہونے
کے بعد اہل جامعہ کی سماجی اور نفسیاتی کیفیات میں تبدیلیوں کا ہونا ناگزیر تھا۔ میں اس موقع

پر یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا اور جسارت کروں گا کہ جامعہ میں حالیہ توسیع کے بعد ایک یونیورسٹی کی پیچیدہ اور سوفسطائی زندگی کا پیدا ہو جانا ایک لازمی امر ہے جو قرونِ اولیٰ کی سادہ و پرسوز زندگی سے خاصی مختلف بھی ہوگی۔ لیکن اس سے مایوس اور ہراساں ہونے کی ضرورت نہیں۔ میں ان مخلصین و متقدمین جامعہ کو یقین دلانا چاہوں گا۔ جو کبھی کبھی اس کی جانب سے اندیشہ ہائے دراز کا شکار ہو جاتے ہیں کہ بڑھنے، پھلنے اور پھولنے کے اس عمل میں ہم جامعہ کے بنیادی مقاصد کو ہرگز فراموش نہیں کریں گے۔ ہم اپنے ماضی سے رشتہ استوار رکھیں گے اور کوشاں رہیں گے کہ اس کے وجود میں وہ شرر باقی رہے جس نے اس ادارے کو جنم دیا تھا اور جس کی خاطر ہمارے بزرگوں اور استادوں نے اپنی زندگیاں وقف کی تھیں۔

عام رپورٹ

تعلیمی سال ۷۳-۱۹۷۲ء کا آغاز جامعہ کالج کی افسوس ناک ہڑتال سے ہوا جس کی وجہ سے تینوں اعلیٰ تعلیمی ادارے یعنی جامعہ کالج، جامعہ اسکول آف سوشل ورک اور شعبۂ سول اینڈ رورل انجینرنگ بند کر دیئے گئے۔ خوشی کی بات ہے کہ کچھ عرصہ کے بعد انجمن اتحاد کی الکیشن کمیٹی اور افسران جامعہ نے طلبا کے مطالبات پر غور کرنے کے بعد مسئلہ کا حل نکال لیا۔

جامعہ کے مختلف تعلیمی اداروں میں داخلوں کی کیفیت مندرجہ ذیل رہی:

اعلیٰ تعلیمی ادارے		مدارس جامعہ	
۱۔ جامعہ کالج	۵۶۶	۱۔ جامعہ ہائر سیکنڈری اسکول	۴۲۲
۲۔ ٹیچرز کالج	۳۰۰	۲۔ مدرسہ ابتدائی	۴۸۰
۳۔ جامعہ اسکول آف سوشل ورک	۶۱	۳۔ نرسری اسکول	۴۶
۴۔ شعبہ سول اینڈ رورل انجینرنگ	۸۵	۴۔ بالک ماتا سنٹر	۲۵۰
کل تعداد	۱۰۱۲	کل تعداد	۱۱۹۸

جامعہ کالج (فیکلٹی آف ہیومینٹیز اینڈ سائنسز) میں ریڈروں کے تقررات کے بعد حسب ذیل
نئے شعبوں کا قیام عمل میں آیا :

(١) شعبۂ عربی (٢) شعبۂ اردو

مجلس تعلیمی کی سفارش پر مجلس منتظمہ منعقدہ ٢٤ اپریل ١٩٧٣ء نے طے کیا کہ اردو میں
پی۔ ایچ۔ ڈی شروع کرنے اور جولائی ١٩٧٤ء سے کیمسٹری اور فزکس میں ایم۔ ایس۔ سی کورس
شروع کرنے کی تجاویز کو جامعہ کے پانچویں پنج سالہ پلان میں شامل کر لیا جائے۔

مجلس تعلیمی کے ایک غیر معمولی جلسے منعقدہ ٢٢ مئی ١٩٧٣ء میں طے پایا کہ مجلس منتظمہ کی
تجویز کے مطابق مدرسہ ابتدائی کو پہلی تا آٹھویں جماعت اور ہائر سیکنڈری اسکول کو ثانوی سوم
تا ثانوی پنجم (نویں تا بارھویں) تک کر دینے کی سفارش کی جاتی ہے۔ اس سفارش کی تصدیق
مجلس نے اپنے جلسے منعقدہ ١٣ اگست ١٩٧٣ء میں کر دی اور اس پر ١٩ جولائی ١٩٧٣ء سے
عمل بھی شروع کر دیا گیا۔

انجمن جامعہ منعقدہ ١٢ مئی ٧٣ء میں طے پایا کہ "چونکہ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ابتدا سے
اردو زبان ذریعہ تعلیم رہی ہے اور اس کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے اس لئے مرکزی
حکومت سے درخواست کی جاتی ہے کہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کو مرکزی اردو یونیورسٹی کی
حیثیت سے چارٹر عطا کیا جائے۔ نیز یہ کہ اس یونیورسٹی کو ملک کے ایسے تمام تعلیمی
اداروں کا الحاق کرنے کا اختیار بھی دیا جائے جن کا ذریعہ تعلیم اردو ہو۔"

جامعہ کالج

٧٣-١٩٧٢ء کے تعلیمی سال میں جامعہ کالج میں حسب ذیل نئے تقررات عمل
میں آئے :

١۔ جناب اجتبا ندوی صاحب۔ لکچرر عربی

۲۔ جناب ضیاء الحسن ندوی صاحب ۔ لکچرر عربی
۳۔ جناب اطہر رضا بلگرامی صاحب ۔ لکچرر معاشیات
۴۔ مسز نکہت کمال ۔ لکچرر انگریزی
۵۔ جناب عبدالحلیم ندوی صاحب ۔ ریڈر عربی
۶۔ جناب ڈاکٹر تنویر مدی صاحب ۔ ریڈر اردو

کالج کے مختلف اساتذہ صاحبان نے اپنی علمی مصروفیات جاری رکھیں ۔ ڈاکٹر سید زاہد حسین زیدی صاحب نے "انٹرنیشنل کانفرنس سٹالائٹ کمیونیکیشن" میں جامعہ کے نمائندے اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں منعقدہ آل انڈیا انڈو برٹش سمر انسٹی ٹیوٹ ان نیو فیلڈ میں ایک استاد کی حیثیت سے شرکت کی ۔ ڈاکٹر تنویر علوی صاحب اور محمد حنیف قریشی صاحب نے انجمن اساتذہ اردو جامعات ہند کی کل ہند کانفرنس میں جامعہ کے نمائندہ کی حیثیت سے شرکت کی ۔ جناب محمد سلطان صاحب آل انڈیا اکنامکس ایسوسی ایشن کے گیا سیشن اور آل انڈیا ایگریکلچرل اکنامکس کانفرنس کے کانپور سیشن میں جامعہ کے نمائندے کی حیثیت سے شریک ہوئے ۔ ڈاکٹر سید جعفر رضا بلگرامی صاحب نے ۳۲ ویں آل انڈیا پولیٹیکل سائنس ایسوسی ایشن کے کلکتہ اجلاس میں جامعہ کے نمائندے کی حیثیت سے شرکت کی ۔ جناب بی ۔ آر ۔ گروور صاحب اور جناب کنور رفاقت علی صاحب مظفرپور میں منعقدہ انڈین ہسٹری کانگریس کے اجلاس میں نمائندے کی حیثیت سے شریک ہوئے اور گروور صاحب کو کانگریس کے آئندہ اجلاس کے لئے خازن منتخب کیا گیا ۔ ڈاکٹر سدھیر چندر صاحب نے بڑودہ یونیورسٹی میں ریجنل ہسٹوریو گرافی کے سمینار اور وشوا بھارتی کے NCERT میں نمائندے کی حیثیت سے شرکت کی ۔

جناب انور احمد صدیقی نے شکسپیر کے اردو ڈرامے پر اثرات کے عنوان سے ایک تصنیف شائع کی ۔ ڈاکٹر تنویر احمد علوی صاحب نے تصوف کے موضوع پر ایک تصنیف شائع کی ۔ ڈاکٹر ماجد سلیم و ڈاکٹر اطہر رضا بلگرامی صاحبان نے جغرافیہ اور معاشیات کے موضوعات پر تحقیقی

مضامین موقر رسائل کے لیۓ لکھے۔

ڈیپارٹمنٹ آف انڈین ہسٹری اینڈ کلچر میں باہر کے کئی ممتاز عالم تشریف لائے اور تقریریں کیں۔ ان میں خاص طور پر قابل ذکر حضرات یہ ہیں: پروفیسر آرا ء پروفیسر سوزیکی اور پروفیسر ناگا ساکی ٹوکیو یونیورسٹی سے اور پروفیسر ٹوڈوری بلغاریہ یونیورسٹی سے

امسال ایکسٹنشن لکچروں کا سلسلہ بھی شروع کیا گیا۔ جواہر لال اور دہلی یونیورسٹی کے حسب ذیل اساتذہ نے مختلف موضوعات پر لکچر دیے: پروفیسر بپن چندر۔ ڈاکٹر ہربنس مکھیا۔ ڈاکٹر یو۔ این۔ ڈے۔ ڈاکٹر امبا پرشاد اور جناب نرینک ٹھاکر داس۔

ٹیچرز کالج

ٹیچرز کالج کے اساتذہ حسب معمول اپنے علمی و تحقیقی مشاغل میں مصروف رہے۔ ڈاکٹر سلامت اللہ صاحب، پروفیسر ایس۔ سی۔ شکلا صاحب، پی۔ ایس۔ ورما صاحب، ایم۔ ابوبکر صاحب نے اردو، ہندی اور انگریزی کے موقر رسائل میں اپنے مضامین شائع کیے۔ ڈاکٹر ایس۔ پی۔ روہیلا نے ہندی میں تعلیمی موضوعات پر کئی کتابیں شائع کیں۔ ڈاکٹر سلامت اللہ نیشنل بورڈ آف ایڈلٹ ایجوکیشن، منسٹری آف ایجوکیشن اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی فیکلٹی آف سوشل سائنسز کے ممبر مقرر کیۓ گئے اور جنوری تا جولائی قائم مقام شیخ الجامعہ کی حیثیت سے کام کیا۔ پروفیسر شکلا اور ڈاکٹر روہیلا علی الترتیب اندور یونیورسٹی کی فیکلٹی آف ایجوکیشن کے ممبر اور انڈین ایسوسی ایشن فار فیلاسوفیکل اینڈ سوشیولاجیکل فاونڈیشنز آف ایجوکیشن کے جنرل سکریٹری منتخب کیۓ گئے۔ جناب محمد اسمٰعیل خاں صاحب نے انڈیا اینڈ دی ورلڈ اسپورٹس سے متعلق آل انڈیا سیمینار منعقدہ جے پور میں جامعہ کی جانب سے شرکت کی۔

جامعہ اسکول آف سوشل ورک

اسکول کے پرنسپل جناب شمس الرحمٰن محسنی صاحب نے ایڈلٹ اور کمیونٹی ایجوکیشن پر ایک

تصنیف شائع کی اور مختلف سمیناروں اور کانفرنسوں میں شرکت کی۔ جناب پی۔ کے۔ گاندھی صاحب نے آل انڈیا فیڈریشن فار دی ویلفیئر آف ڈیف کی چوتھی کل ہند کانفرنس میں شرکت کی۔ افتخار الحسن عنوان چشتی صاحب نے انجمن اساتذہ اردو جامعات ہند کی دو کل ہند کانفرنسوں میں جو لکھنؤ اور اورنگ آباد میں دوران سال میں منعقد ہوئیں شرکت کی اور مقالے پڑھے۔

شعبہ سول اور رورل انجینئرنگ

اس شعبے نے اپنی عمر کے سولہ سال مکمل کر لئے ہیں۔ لیکن اس کے پاس شدہ طلبار کو بورڈ آف ٹیکنیکل ایجوکیشن اس وقت تک ڈپلوما دے گا جب تک کہ جامعہ خود اس کے امتحان لینے اور ڈپلوما دینے کا انتظام نہ کرے۔ اس ڈپلوما کی وہی حیثیت ہوگی جو مختلف اسٹیٹ بورڈ کے ڈپلوما کی ہے۔

مدارس جامعہ

جامعہ کے تین اسکولوں ہائر سیکنڈری۔ ابتدائی اور نرسری میں طلبار کی تعداد علی الترتیب ۴۲۲، ۴۸۰ اور ۳۴۵ رہی۔ مدرسہ ثانوی (اول تا چہارم) کا نتیجہ ۹۴ فی صد رہا اور ہائر سیکنڈری کے امتحان حصہ اول کا ۸۵ فی صد اور حصہ دوم کا ۸۲ فی صد رہا۔ مدرسہ ابتدائی میں ۸۱ فی صد طلبار کامیاب رہے۔ گذشتہ سال جامعہ کی مجالس اور وزارت تعلیم سے ہائر سیکنڈری اسکول میں کامرس گروپ شروع کرنے کی اجازت حاصل کر لی گئی تھی۔ امسال کامرس گروپ کی باقاعدہ پڑھائی شروع ہوگئی ہے اور کامرس کے ایک استاد کا تقرر بھی عمل میں آگیا ہے۔

بالک ماتا سینٹرز

ان سینٹرز کا کام حسب روایات سابقہ تندہی سے جاری رہا۔ مختلف سینٹرز پر طلبہ کی مجموعی

تعداد ۱۹۳ رہی۔

شیا محل سینٹر میں نرسری اول اور دوم کے نام سے دو کلاسیں چل رہی ہیں۔ بیری والا باغ اور قصاب پورہ میں نرسری کی ایک کلاس جاری ہے۔ چار تربیت یافتہ استانیاں تعلیم و تربیت کا کام کر رہی ہیں۔ اسی طرح تعلیم بالغاں کے تحت تین کلاسیں چلائی جارہی ہیں۔ یہاں اردو کی تعلیم دی جاتی ہے۔ کرافٹ کے تحت سلائی اور کڑھائی کی ایک ایک کلاس شیا محل میں چل رہی ہے۔ جہاں کھلونے بنانے کا کام بھی سکھایا جاتا ہے۔ دہلی سوشل ویلفیئر بورڈ کی مدد سے نیوٹریشن پروگرام بھی ۷۲ء سے جاری ہے جس میں تین استانیاں کام کر رہی ہیں۔

کتب خانہ

کتب خانہ جامعہ (ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری) عرصہ دراز سے ادارۂ تعلیم و ترقی کی عمارت میں قائم چلا آرہا تھا جہاں اس کی کارکردگی کو بہتر بنانے کے مواقع محدود ہو چکے تھے۔ یہ امر باعث مسرت ہے کہ اکتوبر ۷۳ء کے شروع میں یہ کتب خانہ نئی تعمیر شدہ عمارت میں منتقل کر دیا گیا اور جامعہ کے مختلف ذخائر اور اسٹاف کو اس میں مدغم کر دیا گیا۔

اس کتب خانہ کو ایک اعلیٰ تعلیمی ادارے کے شایان شان بنانے کے لئے ابھی کئی بنیادی نوعیت کے اقدام کی ضرورت ہوگی جن میں ذیلی کتب خانوں کا مرکزی عمارت میں منتقل کرنا، شعبہ مخطوطات کی از سر نو تنظیم، موجودہ ذخائر کی باقاعدہ تدوین اور اخبارات و رسائل کی اشاریہ سازی اور مقالہ نمائی شامل ہیں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے امام غزالی کی شہرۂ آفاق تصنیف احیاء العلوم کے بعض حصص کا ترجمہ اور تلخیص رشید الوحیدی صاحب نے کیا تھا جو "اسلام کی اخلاقی تعلیمات" کے عنوان

شائع ہوئی۔ مس ریبارام نے CHANGING CULTURAL PATTERNS OF MUSLIM WOMEN IN DELHI کے عنوان سے یو۔ جی۔ سی کے ایک پروجیکٹ کی تکمیل کی۔

مجلس دینیات

جامعہ میں دینی و اخلاقی زندگی کو مستحکم و متحرک کرنے کے سلسلے میں جناب قاضی زین العابدین صاحب ناظم دینیات کی رہنمائی میں کئی پروگرام مرتب کئے گئے اور باہر کے مقتدر علماء کو تقریریں کرنے کی دعوت دی گئی۔ جن میں خاص نام حسب ذیل ہیں:

(۱) مولانا محمد تقی امینی صاحب

(۲) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب

(۳) مولانا محمد طیب صاحب

خط کتابت اردو کورس

جامعہ ملیہ کی گوناگوں تعلیمی مصروفیات کا تذکرہ تشنہ رہے گا اگر اس میں خط کتابت اردو کورس کا ذکر شامل نہ ہو جو جامعہ کے ایک دیرینہ استاد اور خدمت گزار عبدالغفار مدہولی صاحب کی نگرانی میں جولائی ۱۹۷۱ء سے جاری ہے اور جس سے مستفید ہونے والے غیر اردو حضرات کی تعداد اب ہزاروں تک پہونچ چکی ہے۔ ابتدا میں اردو سکھانے کا ذریعہ صرف ہندی کو بنایا گیا لیکن جولائی ۷۶ء سے انگریزی کے ذریعے بھی اردو سکھائی جارہی ہے اور سال بھر کے اندر اس کورس کے بھی ۳۵۴ رکن بن گئے ہیں۔

جامعہ کے بیشتر بڑے کاموں کا آغاز چھوٹے کاموں سے ہوا ہے۔ میں اسی قسم کے ایک چھوٹے سے کام کی کارگزاری پر امسال کی رپورٹ ختم کرتا ہوں۔

سلام کی آخری غزل

(ان کی ذاتی ڈائری سے)

سلام مچھلی شہری کی آخری غزل جو ایک لحاظ سے اُن کا اپنا مرثیہ بھی ہے۔ درج ذیل ہے۔
ان کا انتقال ۱۹ نومبر کی صبح کو ولنگڈن نرسنگ ہوم میں ہوا جہاں وہ گذشتہ تین ماہ میں دو بار گئے اور جہاں ۱۳ نومبر کو ان کا آپریشن ہوا جس سے وہ جانبر نہ ہو سکے۔ شبہ ہے کہ انھیں جگر کا کینسر تھا۔ انتقال کے وقت ان کی عمر ۵۲ سال تھی۔ سلام میں بناوٹ اور تصنع نہیں تھا، وہ ایک بچے کی طرح معصوم اور سادہ دل انسان تھے۔ کاروباری ادیبوں اور شاعروں کی طرح وہ جوڑ توڑ کر کے ترقی کے قائل نہیں تھے، طبیعت میں ایک طرح کی بے پروائی تھی، گٹ بندی سے انھیں بیزاری تھی، شاید اسی لئے کسی حلقے نے انھیں اس طرح نہیں اپنایا جیسا کہ اس زمانے کا چلن ہے۔ اس لئے اب کبھی کبھی انھیں محرومی کا احساس ہوتا تھا، لیکن ہمارے نزدیک مرحوم کی یہی بات قابل قدر تھی کہ وہ کچھ بنے اور اردو شاعری میں اپنے لئے جو جگہ بنائی وہ اپنی محنت سے بنائی اور اس طرح اپنے فن میں وہ نکھار پیدا کیا اور ہیئت کے اتنے دلکش تجربے کئے کہ جن لوگوں کو ان کی طرف دیکھنے میں زحمت ہوتی تھی انھیں بھی بالآخر ان کے فن کی قدر و قیمت کا اعتراف کرنا پڑا۔ سلام کی زندگی میں ترتیب نہیں تھی اور ہو بھی نہیں سکتی تھی کہ فطری طور پر وہ انقلابی اور باغی تھے اور اپنی اس کیفیت سے وہ کبھی نکل نہیں پائے کہ کچھ تو ٹھہراؤ آجاتا۔ ادھر کوئی ڈھائی سال سے اس کے امکانات ذرا روشن ہوئے تھے، مگر قضا و قدر کو کچھ اور ہی منظور تھا۔ ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دیں اور

سماندگاں کو صبرِ جمیل اور زندگی کے مسائل کا مقابلہ کرنے کی ہمت اور توانائی عطا فرمائیں۔ سلام
اور باد آتے ہیں وہ یاد آتے ہیں تو جگر مرحوم کا یہ مصرع بھی یاد آجاتا ہے

عمر بھر کی بیقراری کو قرار آ ہی گیا

"مدیر"

وہ چشمِ مست مری سمت یوں اٹھی ہے کہ ہائے
کہ ایسی چوٹ دلِ زار پر لگی ہے کہ ہائے
کبھی ہنسا تھا رُخِ گل پہ دیکھ کر شبنم
ابھی تلک مری پلکوں پہ وہ نمی ہے کہ ہائے
تمام شہر بظاہر حسین ہے لیکن
تمام شہر میں کچھ ایسی بے لبی ہے کہ ہائے
میں چھیڑتا تو ہوں ہر بار اک نیا نغمہ
صدائے ساز کچھ ایسی دبی دبی ہے کہ ہائے
وہ اور ہوں گے جنھیں میکدہ مبارک ہو
مرے لئے تو وہ انجامِ مے کشی ہے کہ ہائے
تمام شہر میں ہے شورِ انقلاب سلام
تمام چہروں پہ ایسی فسردگی ہے کہ ہائے
سنا گیا تھا بہت آج شادماں ہے سلام
مگر جو دیکھا تو کچھ ایسی خامشی ہے کہ ہائے

صبح ۱۲ر نومبر ۷۳ء ، ولنگڈن نرسنگ ہوم

آپریشن ۱۳ر نومبر ۷۳ء

وفات : ۱۹ر نومبر ۷۳ء

عنوان چشتی

اسلوب کے نظریے

اسلوب کو انگریزی میں اسٹائل کہتے ہیں۔ یہ لفظ لاطینی زبان کے لفظ اسٹائلس (stilus) سے ماخوذ ہے اسٹائلس ایک آلہ کا نام ہے جو موم کی ٹکیوں پر حروف کندہ کرنے یا نقش گری کے لئے کام میں آتا تھا۔ بعد میں اس لفظ کے معنی "قلم کاری" قرار پائے۔ اور آج بھی اس لفظ سے کسی تحریر کی خصوصیات کا انکار یا اقرار مقصود ہوتا ہے۔

سنسکرت میں اسلوب کے لئے لفظ "ریتی" (रीति) مستعمل ہے۔ لیکن ہندی میں "ریتی" کے ساتھ "شیلی" (शैली) بھی آتا ہے۔ بلکہ جدید ہندی میں تو شیلی عام ہو گیا ہے۔ "شیلی" کے معنی اصول، برتاؤ، ڈھب اور ڈھنگ وغیرہ ہیں۔ جدید فارسی میں اسلوب کے لئے "سبک" کی اصطلاح بھی آتی ہے۔ جس کے معنی "دھات کو پگھلانا"، "سانچے میں ڈھالنا اور کلام کو حشو و زوائد سے پاک کرنا" ہیں۔

اردو میں اسلوب کے مترادف الفاظ بہت ہیں۔ جن میں "انداز" — "طرز" — اور "پیرایہ" خاص ہیں۔ "اسلوب" کے معنی طریقہ، روش، راستہ اور ڈھنگ ہیں۔ "طرز" کے معنی بھی طور۔ وطریق، رنگ ڈھنگ اور ترتیب وغیرہ ہیں۔ یہی حال "انداز" کا ہے۔ "انداز" فنِ مصوری کی اصطلاح ہے جس میں اس کو ایک ایسا مجموعی تاثر قرار دیا گیا ہے جو کسی جسم کے انعکاس کا مظہر ہوتا ہے۔ "پیرایہ" کے معنی بھی سجاوٹ، زیور، لباس، قرینہ اور ڈھنگ وغیرہ ہیں۔ اس مختصر سی تمہید سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انگریزی، سنسکرت، عربی، فارسی، ہندی اور اردو میں "اسلوب" اور اس کے مترادف الفاظ کا مفہوم ملتا جلتا ہے۔ جس میں ترصیع اور طرز بشکنش کا مفہوم ہر جگہ قدرِ مشترک ہے۔ اور یہی

اسلوب کا قدیم مفہوم ہے ۔ اردو میں اسلوب تنہا اور ترکیبی دونوں صورتوں میں آتا ہے ۔ مثلاً غالب کا اسلوب یا مومن کا اسلوب بیان ۔ مگر "پیرایہ" "طرز" اور "انداز" صرف ترکیبی انداز میں لکھے اور بولے جاتے ہیں ۔ جیسے پیرایۂ بیان ۔ طرزِ تحریر اور اندازِ نگارش وغیرہ ـــــ اردو میں اسلوب کی اصطلاح نثری اور شعری دونوں اسالیب کے لئے آتی ہے مگر "طرزِ تحریر" نثر سے اور "اندازِ بیان" شاعری سے مخصوص ہے ۔ پیرایۂ بیان نثر و نظم دونوں کے لئے آتا ہے ۔

اسلوب ایک ایسی اصطلاح ہے جس سے کئی تصورات وابستہ ہیں ۔ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ نقاد کے ذہن میں اس کا مفہوم کیا ہے تب تک اس اصطلاح سے ابہام و اشکال پیدا ہونے کا خطرہ ہے ۔ ایسی صورت میں نقاد اور قاری کے درمیان مشترک نسبت نما نہیں رہتا اور ذہنی مفاہمت کا امکان ختم ہو جاتا ہے ۔ اس لئے "اسلوب" کے تمام تصورات اور نظریات کا جائزہ لے کر ان کی حد بندی کرنی ضروری ہے ۔

مڈلٹن مرے نے اسلوب کے تین تصورات کا ذکر کیا ہے اور ان کے لئے الگ الگ ترکیبیں وضع کی ہیں[۱] ۔

۱۔ اظہار کی تکنیک (TECHNIQUE OF EXPRSSION)

۲۔ اظہار کی ذاتی خصوصیت (PERSONAL IDIORYNCRASY OF EXPRESSION)

۳۔ ادب کا عظیم حاصل (HIGHEST ACHIEVEMENT OF LITERATURE)

اظہار کی تکنیک ان تمام تصورات پر محیط ہے جو اسلوب کو طرزِ ادا ۔ طرزِ اظہار، اندازِ بیان، پیرایۂ بیان، اور طریقۂ پیشکش قرار دیتے ہیں ۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اسلوب اظہار کی

۱۔ مڈلٹن مرے دی پرابلم آف اسٹائل (۱۹۶۰) ، لندن ، ص ۷

تکنیک ہے تو پھر "فن کی تکنیک" کیا ہے ؟ کیا دونوں میں کچھ فرق ہے ؟ یا ایک ہی چیز کے دو نام ہیں طرزِ بیان اور فن کی تکنیک کا تصور بڑی حد تک ملتا جلتا ہے ۔ تکنیک کی اصطلاح نئی ہے ۔ اور طرزِ اظہار یا اندازِ بیان کے تصور کو بڑی حد تک وضاحت کے ساتھ پیش کرتی ہے ۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ تکنیک طریقۂ پیشکش کی واضح ، جدید اور متعین صورت ہے ۔ مگر دونوں میں فرق ہے ۔ چونکہ تکنیک عملی یا سائنسی علوم کی اصطلاح ہے جو فنونِ لطیفہ بالخصوص شاعری میں بعد کو آئی ہے ۔ اس لئے اس پر بڑی حد تک تعمیر و تشکیل اور تزئین و ترتیب کے اس تصور کا اثر ہے جو عملی یا سائنسی علوم میں پایا جاتا ہے ۔ اس لئے تکنیک کو اندازِ بیان اور طرزِ پیشکش کا خارجی پہلو اور طرزِ پیشکش نیز اندازِ بیان کو تکنیک کا داخلی پہلو کہا جا سکتا ہے ۔ یعنی جس تکنیک میں فن کے داخلی عناصر اور رشتوں کا غلبہ نسبتاً زیادہ ہو اس کو اندازِ بیان اور جس طرزِ تحریر میں خارجی عناصر اور رشتوں کا غلبہ زیادہ ہو اس کو تکنیک کہا جا سکتا ہے ۔

اسلوب کو طریقۂ پیشکش قرار دینا اور تکنیک کے مفہوم میں برتنا عام ہے ۔ عربی اور فارسی کے علاوہ اردو کے قدیم نقادوں اور ماہرین بلاغت کے یہاں یہی تصور ملتا ہے ۔ شبلی لکھتے ہیں کہ

> "بعض اہلِ فن کے نزدیک جدتِ ادا ہی کا نام شاعری ہے ۔
> ایک بات سیدھی طرح کہی جائے تو معمولی بات ہے اگر اسی
> کو جدید انداز اور نئے اسلوب سے ادا کر دیا جائے تو
> شاعری ہے [۲] ۔"

اس تعریف سے ظاہر ہوتا ہے کہ شبلی اسلوب کو میکانکی عمل قرار دیتے ہیں اور بات کو گھما پھرا کر کہنے کو "جدتِ ادا" خیال کرتے ہیں ۔ یہ تصورِ اسلوب تکنیک اور طریقۂ پیشکش کے تصور سے مختلف

---

۲ ۔ شبلی : شعر العجم (حصہ چہارم) ، ۱۹۵۱ ، اعظم گڑھ ، ص ۵۳

نہیں ہے۔ اسلوب کی اسی طرح کی تعریف ڈاکٹر منظر عباس نقوی نے کی ہے یعنی

"اسلوب سے مراد کسی انشاپرداز کا وہ مخصوص فنکارانہ طریقۂ
کار ہے جس کی مدد سے وہ انشاپرداز اپنے خیالات واحساسات
قاری تک پہنچانے کی کوشش کرتا ہے[۳]۔"

اس تعریف میں اسلوب کو فنکار کا مخصوص طریقۂ کار کہا گیا ہے۔ اور اس طریقۂ کار کا مقصد "ترسیل خیال" قرار دیا گیا ہے۔ یہ تصور بھی تکنیک کے تصور سے قریب ہے۔ اس تعریف سے ذہن اسکاٹ جیمس کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اسلوب کے معنی اس طریقۂ کار کے ہیں جس میں فنکار اپنے فکر وخیال کی ترسیل کے لئے "الفاظ کا انتخاب واستعمال" کرتا ہے۔ اس تصور میں بنیادی عنصر "اظہاریت اور شعوری طریقۂ کار" ہے۔ نثار احمد فاروقی نے اپنے مضمون "اسلوب کیا ہے" میں لکھا ہے کہ

"یہ (اسلوب) افکار وخیالات کے اظہار وابلاغ کا ایسا پیرایہ
ہے جو دلنشیں بھی ہو اور منفرد بھی[۴]۔"

اس تعریف کی رُو سے اسلوب پیرایۂ اظہار یعنی تکنیک اور طریقۂ پیشکش ہے، مگر اس کے ساتھ دلنشینی اور انفرادیت کی شرط بھی ہے ان دونوں میں پہلی شرط یعنی اسلوب کے دلنشیں ہونے کی شرط زائد ہے۔ اسلوب محض دلنشیں ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔ اس سلسلے میں محض یہ دیکھنا چاہیئے کہ کیا اسلوب کی عدم دلکشی، کھردرے پن یا اجنبیت کا مرکز تخلیق کے توسط سے فنکار کے تخلیقی تجربے میں ہے یا نہیں؟ اور کیا اس کا تعلق شعری تجربے کی بنیادی خصوصیت سے ہے یا نہیں؟ اگر یہ چیزیں فنکار کے شعری تجربے کی بنیادی خصوصیت

۳۔ رسالہ نگار پاکستان (سالنامہ ۱۹۶۸)، ص ۴۸

۴۔ نثار احمد فاروقی: دید و دریافت (۱۹۶۴)، دہلی، ص ۲۰۳

سے وابستہ ہیں اور اس کا بھرپور اظہار کرتی ہیں تو قابل قدر ہیں۔ اس لیئے ہر فنکار کے اسلوب میں دلکشی یا دلنشینی کے عنصر کی تلاش فضول ہے۔ اسلوب کی دوسری شرط انفرادیت ہے۔ یہ بہت اہم ہے اور ہر اسلوب کے لئے ناگزیر ہے۔ (اسلوب میں انفرادیت کی بحث آگے آئے گی)
ان سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اردو کے بہت سے قدیم و جدید نقاد اور دانشور اسلوب کے طریقہ پیشکش اور تکنیک کے مفہوم میں لکھتے اور بولتے ہیں۔ اور یہ سب حضرات کسی نہ کسی طرح عربی و فارسی کی اس قدیم روایت سے متاثر ہیں جس میں اسلوب کو "حسن ادا"، "طریقہ پیشکش" اور الفاظ کو برتنے کا فن کہا گیا ہے۔ میرے خیال میں اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اسلوب کی جگہ "تکنیک" کی اصطلاح برتی جانی چاہیئے جس سے ابہام و تفہیم کی مشکلات پیدا نہ ہوں اور جو کہا جائے وہی سمجھا جائے۔

ٹڈلٹن مرے نے جس بات کو اظہار کی ذاتی خصوصیت یا افتادِ مزاج قرار دیا ہے۔ اس بات کو زبان کے مقصد اور مزاج کی روشنی میں سمجھنا چاہیئے۔ عام طور پر زبان کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ (الف) بول چال کی زبان (ب) علوم کی زبان (ج) ادبی او تخلیقی زبان ——
بول چال کی زبان محض خیالات کی ترسیل کا فرض انجام دیتی ہے۔ اس میں قواعد، صوتیات اور ادبی نقطۂ نظر سے بے قاعدگی کی خصوصیت ہوتی ہے۔ اس لئے اس میں حسن کاری اور مرصع کاری کا عنصر کم سے کم ہوتا ہے۔ اس میں فطری حسن تو ہوتا ہے مگر تہذیبی حسن نہیں ہوتا۔ علوم کی زبان ترسیل خیال کے ساتھ ذہنِ انسانی کے دوسرے افکار و مسائل کو بھی ادا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اس کا زیادہ انحصار لغت اور مخصوص اصطلاحی مفاہیم پر ہوتا ہے۔ یہ پی تلی اور اور با قاعدہ ہوتی ہے ادبی و تخلیقی زبان ذہن انسانی کے پیچیدہ تجربوں اور جمالیاتی رویوں کے اظہار کے لئے مخصوص ہے۔ اس میں جمالیاتی عنصر کی فراوانی ہوتی ہے۔ یہ انسان کے ذہن و ضمیر کو جمالیاتی تسکین و تحریک کے ذریعہ متاثر کرتی ہے۔ ادبی و تخلیقی زبان کے بھی مختلف رنگ ہیں،

جن میں ادبی نثر کی زبان، افسانوی نثر کی زبان، نثری شاعری اور شعری نثر کی زبان، بیانیہ شاعری کی زبان اور غنائی نیز داخلی شاعری کی زبان کے شیڈ الگ الگ ہیں۔ ادبی نثر میں بیان کے ساتھ حسنِ بیان بھی ہوتا ہے یہی اس کو غیر ادبی زبان سے ممتاز کرتا ہے۔ شاعری میں حسنِ بیان کے ساتھ انفرادیتِ حسنِ بیان بھی ہوتی ہے۔ اسلوب حسنِ بیان سے لے کر انفرادیتِ حسنِ بیان تک ہر منظر پر محیط ہے۔

اسلوب کی انفرادیت کی جڑیں شعری تجربے میں پیوست ہوتی ہیں۔ شعری تجربہ جتنا نادر ہوگا اسلوب بھی ویسا ہی ہوگا۔ شعری تجربے کا کینوس بہت وسیع ہے۔ مگر اسلوب کا مرکز شعری تجربے کی بنیادی خصوصیت کا مرکزی نقطہ ہے۔ جس میں خوش فہمی اور خود کاری کی بے پناہ صلاحیت ہوتی ہے۔ ایک فنکار کا شعری تجربہ دوسرے فنکار سے مختلف ہوتا ہے جس کا اثر دونوں اسالیب سے نمایاں ہوتا ہے۔ ڈاکٹر محمد حسن بھی اسلوب کو شعری تجربے سے وابستہ تصور کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ

> "اُس (اسلوب) کی ابتدا اس لمحہ سے ہوتی ہے جب ہم کسی خاص شے سے متاثر ہوتے ہیں اور اس کا اختتام اس وقت ہوتا ہے جب مصنف اپنے شہ کار کو پڑھنے والے کے سامنے پیش کرتا ہے۔"[۵]

اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ

> "اندازِ بیان کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اس میں موضوع کا انتخاب، احساس کی شدت، ادبی خلوص، طرزِ فکر اور تاثیر سبھی منزلیں آتی ہیں۔ تاثیر سے لے کر اظہار تک ان میں

۵۔ ڈاکٹر محمد حسن، ادبی تنقید (۱۹۵۴)، لکھنؤ، ص ۱۹

سے کسی کو علحدہ کر لیجئے انداز بیان کی ترتیب اور نشو و نما

کا شیرازہ بکھر جائے گا۔[۶]"

اس گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلوب تخلیقی تجربے میں اسی طرح جاری و ساری اور شامل و تحلیل ہوتا ہے جس طرح ہیئت کا کوئی دوسرا عنصر ـــــ

شعری تجربہ خلا میں نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کی آماجگاہ فنکار کا ذہن ہوتا ہے۔ اس لئے اسلوب اور شخصیت کے تعلق کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسلوب اور شخصیت کا تعلق میکانکی نہیں بلکہ تخلیقی جدلیاتی اور نامیاتی ہے۔ بقول اپنے ویلک آسن ویرن

"نفس اور لفظ کے درمیان کا تعلق بالواسطہ اور پیچیدار ہے

اور اس سے زیادہ آڑا ترچھا ہے جتنا عام طور پر سمجھا

جاتا ہے[۷]۔"

اس لئے شخصیت کے عناصر تخلیقی عمل کے دوران ایک دوسرے سے اشتراک عمل کرتے ہوئے کسی "فنی کل" کی تخلیق میں صرف ہو جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ شخصیت اپنی تمام فطری طاقتوں اور کثافتوں کے ساتھ فن میں تحلیل ہو کر اسلوب کا رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ بوفان نے اسی معنی میں اسلوب کو شخصیت کہا تھا اور ایمرسن نے کہا تھا کہ ہر فنکار کا اسلوب اس کے ذہن کی آواز ہے۔ لیو اسپٹزر نے بھی فنکار کے فلسفۂ زندگی اور اسلوبی صفات کے درمیان خصوصی تعلق پر زور دیا ہے۔ مڈلٹن مرے نے اسی انداز کو فنکار کی افتاد مزاج یا اظہار کی ذاتی خصوصیت کہا ہے ـــــ اسلوب کی انفرادیت جب زیادہ موثر اور ممتاز ہو جاتی ہے تو ایک سحر حلال بن جاتی ہے۔ اس کی تقلید ممکن ہوتی ہے نہ تجزیہ۔ اس منزل میں اسلوب کو عظیم ترین ادبی حاصل

۶۔ ڈاکٹر محمد حسن : ادبی تنقید (۱۹۵۴) لکھنؤ، ص ۱۹

۷۔ رینے ویلک آسن ویرن : تھیوری آف لٹریچر (۱۹۵۵) لندن، ص ۱۸۸

کہنا بھی مناسب ہوتا ہے۔

اردو میں بعض نقّاد اور دانش ور اسلوب کو انفرادیتِ حسن بیان مانتے ہیں۔ نثار احمد فاروقی نے اسلوب میں انفرادیت کے عنصر کا ذکر کیا ہے۔ مگر انھوں نے اسلوب کے جس تصور کو پیش کیا ہے اس میں انفرادیت الفاظ کا محض کرتب یا فنکار کا ہتھکنڈا ہے ساحری نہیں۔ پروفیسر سرور نے اسلوب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ

> "اسٹائل کی جامع تعریف یہ ہے کہ وہ واضح خیال کا موزوں اور اسی لئے منفرد اظہار ہے[۸]۔"

اس تعریف میں اسلوب کو "واضح خیال کا موزوں اور اسی لئے منفرد اظہار کہا گیا ہے" چونکہ پروفیسر سرور نے یہ تعریف نثری اسلوب کی دی ہے اس لئے نثر کے لئے واضح خیال کی شرط مناسب ہے۔ مگر شاعری کے اسلوب کے لئے نہیں۔ خاص طور پر داخلی شاعری کے اسلوب کے لئے تو بالکل غیر ضروری ہے۔ شاعری میں، وضاحت پر ابہام کو، قطعیت پر اشاریت کو، لغت پر استعاروں اور پیکروں کو فوقیت حاصل ہے ـــــ اس کے علاوہ اسلوب "اظہار" نہیں اظہار کا ایک عنصر ہے۔ میرے خیال میں ایک خاص پس منظر میں اظہار اور ترسیل مترادف الفاظ ہیں مگر ترسیل میں وضاحت اور اکہراپن ہوتا ہے اس لئے اس کو نثر سے وابستہ کیا جانا چاہئے، نیز اظہار میں دبازت اور ابہام کی خصوصیات ہوتی ہیں اس لئے یہ شاعری سے متعلق ہونا چاہئے۔

رینے ویلک اور آسٹن ویرن نے اسلوب کے دو نظریوں کا ذکر کیا ہے۔ جس میں ایک کو اسلوب کا لسانیاتی نظریہ اور دوسرے کو جمالیاتی نظریہ کہہ سکتے ہیں[۹]۔ لسانیاتی نظریہ کی اہمیت کسی ایک لفظ یا

۸۔ ہفت روزہ ہماری زبان علی گڑھ، یکم مارچ ۱۹۶۲ء، (قسط دوم)، ص ۹

۹۔ رینے ویلک آسٹن ویرن: تھیوری آف لٹریچر (۱۹۵۵)، لندن، ص ۱۷۷ تا ۱۸۹

ترکیب کی تفہیم تک محدود نہیں۔ بلکہ اس کے دائرہ میں ادب وشعر کے تقریباً تمام پہلو شامل ہیں۔ سب سے پہلے ہر شعری تخلیق آوازوں کی ایک ایسی تنظیم ہوتی ہے جو معانی کی خالق ہوتی ہے اس لئے لسانیاتی نظریہ میں حروف کی غنائیت، الفاظ کے ترنم، بحروں کی موسیقی۔ اور جملہ کے آہنگ کی خصوصی اہمیت ہے۔ اس کے علاوہ صوتیات کا مطالعہ تقابلی عروض کے لئے بھی ناگزیر ہے۔ جو الفاظ کی صوتی وصفوں کا تجزیہ کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس زمرے میں الفاظ کی شکلیں، ترکیبوں کی صورتیں، نحوی وضعیں اور صنعتیں نیز معائب ومحاسنِ سخن کی تمام شبیہیں آتی ہیں۔ اس نظریہ کا سب سے اہم مبلّغ ڈبلیو۔ الیف۔ بیٹ سن ہے۔ اُس کا خیال ہے کہ

> "کسی عہد کا نقش شاعر کی نظم میں نہیں بلکہ اُس کی زبان پر دیکھا جا سکتا ہے۔ میری رائے میں شاعری کی سچی تاریخ زبان کی تبدیلیوں کی تاریخ ہے جس میں سلسلہ وار نظمیں لکھی جاتی ہیں[۱۰]۔"

یہ نظریہ انتہا پسندی پر مبنی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ شاعری کے ارتقا کو زبان کے ارتقا سے مکمل طور پر الگ نہیں کیا جا سکتا مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ شاعری بھی زبان کے ارتقا کو متاثر کرتی ہے دراصل ادب اور زبان کا تعلق جدلیاتی نوعیت کا ہے۔ ایک طرف زبان ادب پر اثر انداز ہوتی ہے دوسری طرف شاعری زبان کو متاثر اور تبدیلی وارتقا سے ہم کنار کرتی ہے۔

اسلوب کو، اسلوب کا لسانیاتی نظریہ لسانیات کا ذیلی شعبہ بنا دیتا ہے۔ جیسا کہ چارلس بیلے نے کیا ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسلوب کے تجزیے کے لیے لسانیات کی مبادیات کا علم ضروری ہے۔ مگر محض لسانیاتی اصولوں کے سہارے اسلوب کا تجزیہ وتعیین بھی ٹھیک نہیں ہے۔ ادب کے طالب علم کے لئے تاریخی لسانیات، علم الاصوات اور تجزیاتی صوتیات سے زیادہ معانی اور ان کی تبدیلیوں کے علم کی ضرورت ہے۔ قدیم شاعری

۱۰۔ ڈبلیو۔ الیف۔ بیٹ سن۔ انگلش پوئٹری اینڈ انگلش لینگویج (۱۹۳۴)، لندن، ص ۷۱

کے اسالیب کے تجزیے کے لئے ضروری ہے کہ نقاد الفاظ کی ابتدائی شکلوں اور بنیادی اور توسیعی معانی سے اچھی طرح واقف ہو۔ اردو میں شعر و اسلوب کے تجزیہ و تفہیم کے لئے ڈاکٹر مسعود حسین خاں نے صوتیات اور لسانیات کے چلن کو عام کرنے کی کوشش کی ہے۔

اسلوب کے جمالیاتی نظریہ کے تحت فن کسی تخلیق کے جمالیاتی مقصد و معانی تک محدود ہے ایسے بہت سے عناصر میں سے اسلوب بھی ایک عنصر ہے جو ادب اور غیر ادب کے مابین امتیاز کرتا ہے۔ اور اسلوب ہی سے کسی ادبی تخلیق کی اہم انفرادی خصوصیات کا تعین ہوتا ہے، جمالیاتی نظریے کے تحت اسلوبی تجزیے کے دو طریقۂ کار ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ کسی ادبی و شعری تخلیق کے جمالیاتی مقصد کے پیش نظر اس کی جمالیاتی مقصد کے پیش نظر اُس کی لسانیاتی تنظیم کا مطالعہ کیا جائے اور مجموعی معانی کی روشنی میں اس کی ساخت اور خد و خال کا تعین کیا جائے۔ دوسرا یہ کہ محض ان خصوصیات کا مطالعہ کیا جائے جو زیر تجزیہ تخلیق یا مصنف کو دوسری تخلیقات اور مصنفوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ اس نظریہ کے تحت عام روایات کی روشنی میں ادبی و فنی تبدیلیوں، تجربوں اور انحرافات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ بول چال کی زبان میں اصوات، الفاظ کی ترتیب اور جملہ کی ساخت پر کوئی توجہ نہیں کی جاتی۔ مگر اسلوبی تجزیے میں انھیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور ادبی تخلیق میں تبدیلیوں اور تجربوں کا ہر نوعیت سے مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اور یہ مطالعہ اس نقطۂ نظر سے کیا جاتا ہے کہ یہ تمام انحرافات اور روایت سے انقطاع کی صورتیں جمالیاتی مقصد و معانی کی تکمیل و ترسیل میں کہاں تک معاون ہیں؟

مگر اسلوبی خصوصیات کے تعین کا کام بہت مشکل ہے۔ بعض مصنفوں کے یہاں اسلوب کی بعض مشترکہ خصوصیات ہوتی ہیں۔ جن کی موجودگی میں، ان کے اسالیب کی دیگر انفرادی خصوصیات کے تعین کا مسئلہ ایک عقدۂ لاینحل بن جاتا ہے۔ اس طرح کے تجزیے میں دوسری دشواری یہ ہوتی ہے کہ کسی مصنف کی بعض نمایاں مگر قلیل خصوصیات کی بنیاد پر اس کے اسلوب کا رنگ و آہنگ

متعین کر دیا جاتا ہے اور ان بے شمار مگر غیر نمایاں خصوصیات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو اس کی تخلیق کا تانا بانا بناتی ہیں۔ اس طریقۂ کار میں تخلیق کی مجموعی حیثیت اور فنی وحدت کو فراموش کر دیا جاتا ہے۔ پھر بھی اسلوب کا جمالیاتی نظریہ اسلوب کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے اور ایک خاص منزل میں اس کا رشتہ انفرادیت حسنِ بیان سے قائم ہو جاتا ہے۔

مغرب میں "اسلوب" کا مفہوم متعین کرنے کے سلسلے میں بہت سی علمی کوششیں ہوئی ہیں اور نقادوں کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ ایک وہ جو افلاطون کے نقطۂ نظر سے اسلوب کی تعبیر و توضیح کرتے ہیں۔ دوسرے وہ جو ارسطو کے فلسفے کی روشنی میں اسلوب کے مفہوم کا تعین کرتے ہیں۔ دونوں گروہ اسلوب کو اظہار کی انفرادی خصوصیت قرار دیتے ہیں۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ افلاطونی مکتبِ فکر کا نقاد اسلوب کو اظہار کی ایسی خصوصیت قرار دیتا ہے جو کسی تخلیق میں ہوتی ہے اور کسی میں نہیں ہوتی۔ ارسطالیسی مکتبِ فکر کا نقاد اسلوب کو اظہار کی ایسی خصوصیت قرار دیتا ہے جو ہر تخلیق میں لازمی طور پر موجودگی ہوتی ہے۔ اس لئے افلاطونی نقاد اس نقطۂ نظر سے کسی تخلیق کا جائزہ لیتے ہیں کہ اس میں اسلوب ہے یا نہیں؟ اور ارسطالیسی نقاد اس نظریے سے کہ کسی تخلیق کا اسلوب کس درجہ کا ہے۔ اور اُس کا رنگ و آہنگ کیا ہے؟

افلاطونی نظریۂ اسلوب یونان کے نظریۂ "لوگاس" (LOGAS) کی فطری نشو و نما کا نتیجہ ہے۔ لوگاس کے نظریے کے تحت ہر فن پارہ مواد اور ہیئت کے اعتبار سے مکمل ہوتا ہے۔ یعنی جب کوئی خیال اپنی لازمی فطری اور آخری ہیئت اختیار کر لیتا ہے تو اس میں خود بخود اسلوب پیدا ہو جاتا ہے۔ اس خیال کے تحت خیال اور ساخت ناقابلِ تقسیم اکائی ہے۔ اور اسلوب کا بنیادی وصف اس کا ناگزیر ہونا ہے۔ لیکن یہ محض اسی صورت میں ممکن ہے جب خیال اپنی آخری ہیئت اختیار کر لے۔ دوسری صورت میں نتیجہ صفر ہے۔ یعنی اگر خیال اپنی فطری نشو و نما اور تخلیقی ارتقا کی منزلوں سے گزر کر ہیئت کی آخری اور مکمل صورت اختیار نہ کر سکے تو اس میں

اسلوب کے عنصر کے ابھرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس نظریے کے تحت کسی ایک مخصوص اور متعین خیال کی ایک ہی مکمل ہیئت ہو سکتی ہے اگر اسی خیال کو کسی دوسرے انداز سے بیان کیا جائے تو وہ اپنی اصلیت کھو دیتا ہے۔ ہیئت کی تبدیلی مواد کی تبدیلی بن کر اسلوب کو ختم کر دیتی ہے۔ اسی خیال کے تحت فلا برٹ نے کہا تھا کہ ہر تخلیق میں لازمی اور بنیادی لفظ موجود ہوتا ہے۔ اور اس کو تلاش بھی کیا جا سکتا ہے۔ در اصل یہ بنیادی اور لازمی لفظ شعری تجربے کی بنیادی خصوصیت کو خارجی روپ ہوتا ہے۔

افلاطونی نقطۂ نظر کے تحت اسلوب کے تعین میں نقاد کو یہ بات لازمی طور پر تسلیم کرنی پڑتی ہے کہ تخلیقی عمل کے دوران ، فنکار زبردست فیضان اور مقدس دیوانگی سے دوچار ہوتا ہے۔ اور اُس وقت فنکار کو زبردست رُوحانی بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ شعوری طور پر کچھ نہیں کرتا بلکہ تخلیقی عمل کے دوران ایک عظیم ترین روحانی بصیرت کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اسی خیال کے تحت میتھیو آرنلڈ نے لکھا تھا کہ جب ورڈسورتھ اپنا مخصوص اسلوب اختیار کرتا تھا تو ایسا لگتا تھا کہ جیسے فطرت نے اُس کے ہاتھ سے قلم لے کر خود بخود لکھنا شروع کر دیا ہے۔ افلاطونی نقادوں نے اس تصور کو نئے نئے انداز سے پیش کیا ہے۔ اور "اسلوب کی عدم موجودگی" (Absence of Style) اور "بے اسلوبی کی موجودگی" (Presence of No Style) جیسی ترکیبیں وضع کر لیں۔ اور "اسلوب" کو نئے نئے معانی پہنائے۔ کولرج نے "غیر جانب دار اسلوب" (Neutral Style) کی اصطلاح ایک ایسے اسلوب کے لئے اختیار کی تھی جو نظم و نثر دونوں میں قدرِ مشترک کی حیثیت رکھتا ہے۔

ارسطالیسی نقاد اسلوب کو تخلیق کا جوہر نہیں سمجھتا۔ بلکہ بہت سے عناصر کا مجموعہ اور اس کا مجموعی تاثر خیال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ہر تحریر اور تخلیق میں اسلوب ہوتا ہے۔ یعنی جتنی تحریریں ہوں گی اتنے ہی اسالیب ہوں گے۔ مگر تمام اسالیب کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے ارسطالیسی نقاد اسلوب کی قسموں

اور ذیلی قسموں کے قائل ہیں ۔ اس نظریے سے انگریزی کے بہت سے نقاد اور دانش ور متاثر ہیں ۔
ارستالیسی نقاد چونکہ اسلوب کو ہر تخلیق کا لازمی عنصر تصور کرتا ہے اس لئے وہ ہر قسم کے اسلوب کو بیان
کرنے کے لئے اسلوب سے پہلے ایک توصیفی کلمہ کا اضافہ کر دیتا ہے جس سے اس کی بنیادی صفت کی
طرف اشارہ ہو جاتا ہے اور یہ بھی سمجھ میں آجاتا ہے کہ وہ کس قسم کے اسلوب سے بحث کر رہا ہے ۔
مثلاً غالب کا اسلوب ، غزل کا اسلوب ، یا آرائشی اسلوب وغیرہ ۔ رینے ویلک اور آسن ویرن نے
ولہلم تنقیدر کے حوالے سے لکھا ہے کہ الفاظ اور موضوع کے رشتوں کے مطابق ہر اسلوب کو حسیاتی
اور تصوراتی ، ایجازی اور اطنابی ، مبالغہ اور غیر مبالغہ آمیز ، مبہم اور واضح ، پرسکون اور پرجوش ،
بلند اور پست ، سادہ اور آرائشی وغیرہ کہہ سکتے ہیں ۔ الفاظ کے باہمی رشتوں کے مطابق ہر اسلوب
چست یا سست ، چکدار اور غنائی ، بھدا اور نفیس ، بے رنگ اور رنگا رنگ کہہ سکتے ہیں ۔ الفاظ
اور "الفاظ کی کل تنظیم کے مطابق ہر اسلوب کو زبانی اور تحریری ، پامال اور منفرد کہہ سکتے ہیں ۔ الفاظ اور
مصنف کے باہمی رشتوں کے مطابق ہر اسلوب کو داخلی اور خارجی قسموں میں منقسم کیا جا سکتا ہے[۱۱] ۔

اسلوب کو بعض عناصر و عوامل متاثر کرتے ہیں ۔ مگر ہمیشہ یکساں انداز میں متاثر نہیں کرتے ۔
کبھی ایک عنصر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے کبھی دوسرا ۔ اسلوب پر جو عنصر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے
اسلوب اسی کے رنگ میں ڈوب جاتا ہے ۔ اور اس کے نام سے منسوب ہو جاتا ہے ۔ یہ عناصر و
عوامل حسب ذیل ہیں : (۱) مصنف (۲) عہد (۳) میڈیم (۴) موضوع (۵) ماحول
(۶) مخاطب (۷) مقصد (۸) مواد ۔

جس اسلوب پر مصنف کی شخصیت کی مہر ہوتی ہے ۔ اُس کی شناخت اُس طرز سے ہوتی ہے ۔
جس میں فنکار اپنی تخلیقات پر اپنی شخصیت کی مہر لگا دیتا ہے ۔ اس قسم کے اسالیب کی دو واضح صورتیں
ہیں ایک یہ کہ اسلوب مصنف کے نام سے منسوب ہوتا ہے ۔ جیسے غالب کا اسلوب ، میر امن کا

۱۱۔ رینے ویلک اور آسن ویرن : تھیوری آف لٹریچر : (۱۹۵۵) ، لندن ، ص ۱۸۲

اسلوب وغیرہ۔ دوسرے یہ کہ مصنف کے نام کے بجائے اس کی کسی کتاب کے نام سے منسوب ہوتا ہے مثلاً انگریزی میں لیلیس اسلوب (Lylyan Style) کی جگہ اس کی کتاب کے نام پر "یوفیس ٹک اسلوب (Euphaistic Style) کہلاتا ہے۔ اردو میں فسانۂ عجائب کا اسلوب اس کی مثال ہے ـــــــ ان دونوں صورتوں کے علاوہ کبھی کبھی کوئی عظیم مصنف اپنے عہد کے دوسرے ادیبوں کو متاثر کرلیتا ہے اور وہ اس کے رنگ میں لکھنے لگتے ہیں یا بعد کے فنکار اس کی تقلید کرنے لگتے ہیں۔ اس طرح گویا اسلوب کے نقطۂ نظر سے وہ ایک خاص قسم کے مکتبِ فکر کی بنیاد ڈالدیتا ہے۔ اس کے رنگ میں لکھنے والے اسی کے نام سے منسوب ہوجاتے ہیں مثلاً "سسرویت" (Ceceronianism) سسرو کے رنگ میں لکھنے والوں کے لئے اور "غالبیت" غالب کے رنگ میں لکھنے والوں کے لئے مستعمل ہے۔ کبھی کبھی کسی مصنف کے اسلوب کے لئے کوئی خاص اصطلاح وضع کرلی جاتی ہے۔ مثلاً جری میاہ (Jeremiah) کے اسلوب میں بشارت اور پیش گوئی کی خصوصیت تھی جس کی بنا پر اس کو "جرے میڈ اسٹائل" (Jeremiad Style) کہتے ہیں۔ اردو میں ابوالکلام آزاد کے اسلوب میں "انانیتی خصوصیت" کی وجہ سے اس کو "انانیتی اسلوب" کہہ سکتے ہیں۔ کبھی کبھی ایک مصنف کے اسلوب میں دو خصوصیات پائی جاتی ہیں ان میں سے ایک خصوصیت اس کے اسلوب کو بحیثیت کل اور دوسری جزوی طور پر ظاہر کرتی ہے اور دونوں کے لئے الگ الگ اصطلاحیں وضع کرلی جاتی ہیں مثلاً جونسن کے اسٹائل کو مجموعی طور پر ظاہر کرنے کے لئے جونسنین ین اسٹائل (John Sonian Style) کہتے ہیں۔ اردو میں میر کے اسلوب کو ظاہر کرنے کے لئے "میریت" کی اصطلاح کام دے سکتی ہے اور دوسری خصوصیت مصنف کے اسلوب کی بعض نمایاں خوبی کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً جون سینیز (Johnsonese) ۔ اردو میں میر کی "نشتریت" میر کے اسلوب کی ایک اہم خصوصیت کو ظاہر کرتی ہے۔

جس اسلوب پر "مصنف کے عہد" کا گہرا اثر ہوتا ہے۔ اس کی شناخت اس طرز سے ہوتی ہے۔

جو اپنے عہد کی خصوصیات کو بڑے بیانے پر جذب کر لیتا ہے۔ ایسا اسلوب اپنے عہد سے وابستہ ہو جاتا ہے اور اس کا نام اسی عہد کی نسبت سے پڑ جاتا ہے۔ یہ مسلمہ امر ہے کہ ہر فنکار اپنے دور کے سیاسی، سماجی، تاریخی، تمدنی، تہذیبی، تعلیمی، معاشی اور معاشرتی عواقب اور عوامل سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خصوصیت کی بنا پر کسی اسلوب کو جدید اسلوب، قدیم اسلوب، بیسویں صدی کا اسلوب وغیرہ کہہ سکتے ہیں۔

جس اسلوب پر میڈیم (ذریعۂ اظہار) کا گہرا اثر ہوتا ہے اس کی شناخت اُس طرز سے ہوتی ہے۔ جس میں میڈیم اظہار پر چھا جاتا ہے۔ چونکہ ہر زبان کا اپنا مخصوص مزاج ہوتا ہے۔ اس لئے دو زبانوں کے مترادفات صوتیات، ادبی وسائل اور معنوی پس منظر میں کافی فرق ہوتا ہے۔ الفاظ کے دروبست، جملوں کی ساخت بھی یکساں نہیں ہوتی۔ نظم اور نثر کے اسالیب بھی مختلف ہوتے ہیں، نظم میں بھی ہر صنف سخن اور ہیئت کے مخصوص تقاضوں کی وجہ سے ہر ایک کا اسلوب جداگانہ ہوتا ہے۔ مثلاً شاعری میں غنائی اسلوب، غزل کا اسلوب یا افسانوی اسلوب۔ کبھی کبھی اسلوب ذریعۂ اظہار کے کسی مخصوص عنصر سے منسوب ہو جاتا ہے۔ مثلاً محاوروں کی کثرت اور صحت کی بنا پر محاوراتی اسلوب اور قوافی کے التزام کی وجہ سے مقفیٰ اسلوب وغیرہ۔

جس اسلوب پر موضوع کا شدید اثر ہوتا ہے اُس کی شناخت اس طرز سے ہوتی ہے جس میں موضوع اظہار کو متاثر کرتا ہے۔ شاعری میں موضوعات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ ہر موضوع اپنے حسب حال اسلوب کا متقاضی ہوتا ہے۔ چونکہ ہر طرح کے خیال کے لئے ایک ہی قسم کا اسلوب اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے موضوعات کی مناسبت سے اسالیب اختیار کئے جاتے ہیں اور انھیں کی نسبت سے ان کے نام پڑ جاتے ہیں۔ مثلاً قانون کی مناسبت سے قانونی اسلوب تاریخ کی مناسبت سے تاریخی اسلوب۔ اسی طرح سائنسی اسلوب، فلسفیانہ اسلوب وغیرہ ہیں۔

جس اسلوب پر ماحول کا گہرا نقش ہوتا ہے۔ اس کی شناخت اس طرز سے ہوتی ہے جس میں

اسلوب کو "جغرافیائی حدود" متاثر کرتے ہیں۔ ہر مقام کے اپنے محاورات، تراکیب روزمرہ اور الفاظ وتراکیب کا ذخیرہ ہوتا ہے۔ جو مصنف زبان کے مقامی آب ورنگ سے زیادہ متاثر ہوجاتے ہیں۔ اس میں مقامی آب ورنگ کی جھلک پیدا ہوجاتی ہے اور اسی کی نسبت سے ان کے اسالیب منسوب ہوجاتے ہیں۔ مثلاً شہری اسلوب، دیہی اسلوب۔ ان میں بعض اسالیب شہروں کے نام سے منسوب ہوجاتے ہیں مثلاً دہلوی اسلوب، لکھنوی اسلوب یا دکنی اسلوب وغیرہ۔

جس اسلوب پر "مخاطب" کا گہرا اثر ہوتا ہے اس کی شناخت اُس طرز سے ہوتی ہے جس میں سامعین یا قارئین اظہار کو متاثر کرتے ہیں۔ فنکار جس قسم کے لوگوں سے مخاطب ہوتا ہے اسی قسم کے اسلوب اختیار کرتا ہے۔ بعض اسالیب طبقوں سے منسوب ہوتے ہیں مثلاً خطیبانہ اسلوب، عوامی اسلوب، مہذب اسلوب، عدالتی اسلوب وغیرہ اسی طرح سے خاندان اور احباب وغیرہ کی نسبت سے مانوس اسلوب یا عام اسلوب وغیرہ اصطلاحیں وضع کرلی جاتی ہیں۔

جس اسلوب پر "مقصد" کا گہرا اثر ہوتا ہے، اس کی شناخت اُس طرز سے ہوتی ہے۔ جس میں مقصد اظہار کو متاثر کرتا ہے۔ مصنف کے مقاصد مختلف قسم کے ہوسکتے ہیں۔ اگر مصنف کا مقصد سامعین یا قارئین کے دل میں کوئی خاص جذبہ ابھارنا ہو تو وہ جذباتی اسلوب اختیار کرتا ہے۔ قاری کو جھنجوڑنے کے لئے طنزیہ اسلوب، خوش کرنے کے لئے مزاحیہ اسلوب، ذہنی تحفظات ختم کرنے کے لئے "نرم اور شیریں اسلوب" اور دلآویز لہجہ اختیار کرتا ہے۔ اگر مصنف قاری کو متاثر یا مرعوب کرنا چاہتا ہے تو شعری اسلوب، شاہانہ اسلوب یا عظیم اسلوب کا سہارا لیتا ہے۔ اگر فنکار معلومات میں اضافہ کرنا چاہتا ہے تو "تکنیکی اسلوب" یا "معلوماتی اسلوب" اختیار کرتا ہے۔

جس اسلوب کا تعین "مواد" کرتا ہے اس کی شناخت اُس طرز سے ہوتی ہے۔ جس میں "مواد" اظہار کو متاثر کرتا ہے۔ مواد کے بغیر ہیئت کا وجود نہیں ہوسکتا۔ ہیئت کے بغیر اسلوب اور تکنیک کا تصور محال ہے۔ اس لئے ہر مواد اسلوب پر کسی نہ کسی حد تک اثر انداز ہوتا ہے۔ اگر مواد محض

تخئیل سے متعلق ہے تو فنکار تخئیلی اسلوب اور معلومات سے متعلق ہے تو معلوماتی اسلوب سے کام لیتا ہے۔

یہ تقسیم محض افہام و تفہیم کے لئے ہے۔ ورنہ ایک قسم کا اسلوب دوسری قسم کے اسلوب سے اتنا جدا نہیں جتنا اس تقسیم سے ظاہر ہے۔ اس کے علاوہ اسالیب کی تقسیم در تقسیم بھی کی جا سکتی ہے۔ اور ایک رنگ سے کئی رنگ بنائے جا سکتے ہیں۔

مختصراً یہ کہ اسلوب پر اس کے عناصر و عوامل کا شدید اثر ہوتا ہے۔ اور اسلوب ایک ایسی اصطلاح ہے جس سے کئی تصورات وابستہ ہیں۔ جن میں اسلوب کو طریقۂ پیشکش قرار دینے اور انفرادیتِ حسن بیان سے تعبیر کرنے کا تصور بہت عام ہے۔ اس کے علاوہ اسلوب کے مفہوم کا تعین لسانیاتی اور جمالیاتی نقطۂ نظر کے تحت بھی کیا جاتا ہے۔ اور اسلوب کے سلسلے میں افلاطونی نیز ارسطالیسی نظریے بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ہر نقاد کا فرض ہے کہ جب وہ اسلوب کی اصطلاح کو برتے تو یہ واضح کر دے کہ وہ اس کو کون سے مفہوم میں برت رہا ہے تاکہ نقاد اور قارئین کے درمیان ابلاغ کا مسئلہ پیدا نہ ہو اور وہی سمجھا جائے جو نقاد کا منشا ہو۔

محمد خلیق

مشرق وسطیٰ کی جنگ

ایک انگریزی مضمون پر تبصرہ

دہلی کے انگریزی روزنامے ٹائمز آف انڈیا کے ۱۲ نومبر ۷۳ء کے شمارے میں مشرق وسطیٰ کی حالیہ جنگ کے پس منظر کے بارے میں ولفرڈ برکٹ کا ایک دلچسپ مضمون شائع ہوا ہے (جو کم از کم مجھے بڑا مضحکہ خیز معلوم ہوا) اس لئے رسالہ جامعہ کے قارئین کے لئے اس کا آزاد ترجمہ ایک مختصر تبصرے کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے۔

مضمون کا ترجمہ

لیبیا کے کرنل قذافی نے فرانس کے روزنامے "لے مانڈ" کے ساتھ ایک انٹرویو میں مشرق وسطیٰ کی حالیہ جنگ کے بارے میں اپنے خیال کا اظہار کرتے ہوئے اسے ایک ڈرامائی جنگ کا نام دیا ہے۔ معتبر ترین ذرائع سے جو کچھ معلوم ہوا ہے وہ یہ ہے کہ اس ڈرامے کا خاکہ امریکہ کے سفیروں کی اس کانفرنس میں تیار ہوا جو تہران میں منعقد ہوئی تھی۔ یہ خاکہ دو بنیادی اقدام پر مشتمل تھا جن کا مقصد ان دو رکاوٹوں کو دور کرنا تھا جو مشرق وسطیٰ کے مسئلے کے حل کی راہ میں حائل تھیں۔ اول فلسطینی پناہ گزینوں کی سرگرمیاں جو نہ صرف اسرائیل کے لئے خطرہ تھیں بلکہ عرب ممالک کے لئے بھی الجھنوں کا باعث تھیں، دوسرے عرب ملکوں کا شکست خوردگی کا وہ احساس جو انھیں

گفت وشنید کے ذریعے اس مسئلے کا حل تلاش کرنے پر نہیں آمادہ ہونے دیتا تھا تاوقتیکہ وہ میدانِ کارزار میں ہی اپنے کھوئے ہوئے وقار کو دوبارہ نہ حاصل کرلیں۔

اِن مسائل کا حل یہ تجویز کیا گیا کہ جہاں تک پہلے مسئلے یعنی فلسطینیوں کی سرگرمیوں کا سوال ہے ان کے خلاف خود عرب ممالک اقدام کریں اور انھیں ختم کریں۔ اردن کے شاہ حسین نے ان اقدام کی ابتدا کر ہی دی ہے، دوسرے عرب ممالک بھی ایسا ہی کرسکتے ہیں۔ رہا دوسرا مسئلہ اس کا حل یہ ہے کہ عربوں اور اسرائیلیوں میں ایک اور تصادم ہونے دیا جائے جس میں اسرائیل عربوں کو تھوڑی بہت فتح حاصل کرلینے دے اور اس کے نتیجے میں ہونے والے اسرائیلی نقصان کی تلافی امریکہ کردے۔

اس پلاٹ کی تشکیل کے دو ماہ کے اندر ہی بیروت میں تین عرب گوریلا لیڈر اسرائیلی کمانڈوز کے ہاتھوں مارے جاتے ہیں جس کی وجہ سے تمام عربوں میں غم و غصے کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے اور تین روز کے اندر لبنانی حکومت کو مستعفی ہونا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود لبنانی سپاہیوں اور ان عرب پناہ گزینوں کے درمیان جھڑپیں شروع ہوجاتی ہیں جنھیں شاہ حسین کے استبداد نے اردن سے لبنان منتقل ہونے پر مجبور کردیا تھا۔ ان جھڑپوں میں فلسطینیوں کو مزید بھاری نقصان اٹھانا پڑا اور اس طرح ڈرامے کا پہلا ایکٹ مکمل ہوگیا۔

ڈرامے کا دوسرا ایکٹ کچھ زیادہ پیچیدہ تھا۔ مئی ۱۹۷۲ء میں صدر نکسن کے ماسکو کے دورے کے بعد روس نے صدر سادات کو آگاہ کردیا تھا کہ روس اور امریکہ کے مابین مفاہمتی فضا کے پیش نظر روس کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ عرب کے مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لئے کسی جنگی مہم میں وہ مصر کی فوجی امداد کرسکے۔ دراصل یہی اس مصری اقدام کا محرک تھا جس کے تحت اس واقعے کے دو ماہ کے اندر ہی روس کے فوجی ماہروں اور مشیروں کو مصر سے واپس جانا پڑا (لیکن یہ بات اب تک ایک معمہ ہے کہ اس کے فوراً ہی بعد مصر نے اپنے وزیر جنگ اور کمانڈر انچیف کو برطرف کرکے روس کو دوبارہ خوش کرنے کی کوشش کیوں شروع کردی۔)

بہرکیف روس اور امریکہ کے مابین مفاہمتی فضا نے صدر سادات کو اس بات کی طرف سے
تو بالکل ناامید کر دیا تھا کہ وہ عرب علاقوں کو بزورِ شمشیر واپس لے سکیں گے۔ لیکن برطانیہ، فرانس
اور کچھ دوسرے مغربی ممالک کے اس مشورے کو انھوں نے ضرور قابلِ اعتنا سمجھا کہ برژنیف کے امریکہ
کے دورے کے وقت روس اور امریکہ کے مابین جو معاہدہ ہوا تھا اس کی دفعہ ۲ سے مصر کو فائدہ
اٹھانا چاہئے۔ اس دفعہ میں یہ کہا گیا تھا کہ اگر کسی وقت کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ روس اور
امریکہ کے مابین یا ان دونوں میں سے کسی ایک اور کسی تیسرے ملک کے مابین ایٹمی جنگ چھڑ جانے
کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں روس اور امریکہ فوراً ایک دوسرے سے صلاح اور مشورہ کریں گے
اور اس خطرے کو دور کرنے کی کوشش کریں گے۔

چنانچہ مصر کی مقصد براری کی واحد صورت یہ تھی کہ مشرقِ وسطیٰ میں میدانِ کارزار دوبارہ گرم
کر کے ایسی صورت پیدا کر دی جائے کہ روس اور امریکہ کو اپنے معاہدے کی دفعہ ۲ کے تحت صلاح
و مشورے پر اور اس ڈرامے کے دوسرے ایکٹ میں نمایاں رول ادا کرنے پر مجبور ہونا پڑے۔
اسی مقصد کے تحت صدر سادات نے الجیریا میں منعقد غیر جانبدار ملکوں کی کانفرنس میں محاذِ جنگ
دوبارہ گرم کرنے کے پروگرام کے حق میں زیادہ سے زیادہ تائید حاصل کرنے کی کوشش کی۔
سعودی عرب کے بادشاہ فیصل نے یہ اطمینان دلایا کہ صدر نکسن اور ڈاکٹر کسنجر دونوں نے
انھیں یقین دلایا تھا کہ عربوں کی اس جنگی کارروائی کے جواب میں اسرائیلی ردِعمل بہت محدود ہوگا اور
امریکہ اسرائیل کو مزید علاقوں پر قبضہ کرنے سے باز رکھے گا۔

غرض کہ صدر سادات اپنے اس رول سے پورے طور پر واقف تھے جو وہ ۶ / اکتوبر کو لڑائی
شروع کر کے ادا کر رہے تھے۔ اسی طرح گولڈا میر اور موشے دایان دونوں پورے طور پر جانتے
تھے کہ مصر کے بظاہر اچانک حملے سے باخبر نہ ہونے کا ڈھونگ رچا کر وہ کیا رول ادا کر رہے
تھے۔ امریکہ نے اسرائیل کو پورے طور پر متنبہ کر دیا تھا کہ ان کی جاسوسی اطلاعات خواہ کچھ بھی
ہوں وہ پیش بندی کے طور پر لڑائی میں پہل کرنے کی جرأت نہ کریں۔ صدر سادات نے ایک

بارہ روزہ جنگ کا منصوبہ بنایا تھا جس کے دوران انھیں توقع تھی کہ وہ عربوں کے کھوئے ہوئے وقار کو پھر سے حاصل کرلیں گے اور ایسی صورت حال پیدا ہو جائے گی کہ روس اور امریکہ کو مداخلت کرنی پڑے اور ایک باعزت صلح کے لئے اپنے اثر ورسوخ کو بروئے کار لانا پڑے۔

ڈرامے کا متعینہ پلاٹ اس وقت درہم برہم ہوا جب مصر کے ابتدائی حملے کا خود اپنا حرکیاتی ردعمل رونما ہونا شروع ہوا۔ یہ ردعمل صرف ان نوجوان فوجی افسروں تک ہی نہیں محدود تھا۔ جو عربوں کے ماتھے پر سے داغِ ہزیمت دھونے کے لئے بے چین تھے بلکہ تمام عرب ملکوں کے عوام بھی اس سے متاثر تھے۔ چنانچہ صدر سادات اس لڑائی کو بارہ روز تک محدود رکھنے میں ناکام رہے اور بڑی مشکلوں سے اور خود کو نامقبول بنا کر وہ اسے "قابل قبول" حدود کے اندر رکھ سکے۔

اس غیر متوقع ردِعمل نے صدر سادات اور گولڈا میر دونوں کو ہی بھوچکا کر دیا اور گولڈا میر کو تو امریکہ سے ہنگامی درخواست کرنی پڑی کہ اگر اسرائیل کے ہوائی جہازوں کے نقصان کی تلافی ۴۸ گھنٹوں کے اندر نہیں کی جاتی تو اسرائیل کی بقا کو خطرہ لاحق ہو جائے گا۔ یہ مبالغہ تھا لیکن اس میں شک نہیں کہ لڑائی کے ابتدائی تین روز کے اندر اسرائیل کے بیس فیصدی طیارے تلف ہو چکے تھے۔ لڑائی شروع ہونے کے دو روز بعد مسٹر برژنیف نے الجیریا کے صدر کو پیغام بھیجا کہ عربوں کی برادرانہ اخوت کو بروئے کار آنا چاہیئے اور یہ کہ مصر اور شام کو دغاباز دشمن کے خلاف لڑنے کے لئے تنہا نہ چھوڑ دینا چاہیئے۔ اس پیغام کے جواب میں الجیریا کے صدر ماسکو تشریف لے گئے اور دوسری طرف اسرائیل کے حامیوں نے صدر نکسن پر دباؤ ڈالنا شروع کیا کہ وہ اسرائیل کے لئے امداد فوراً روانہ کریں۔

صدر بومیدین کے ساتھ اٹھارہ گھنٹے کے مذاکرات میں ماسکو نے یہ بات واضح کر دی کہ وہ اس جنگ کی وجہ سے امریکہ کے ساتھ مفاہمتی فضا کو مکدر نہ ہونے دے گا۔ ماسکو کو اس بات سے متنبہ کر دیا گیا تھا کہ اگر اسرائیل کی بقا کو واقعی خطرہ لاحق ہوا تو امریکہ کو مداخلت کرنی پڑے

گی جس کی وجہ سے دو عظیم طاقتوں کے مابین ایٹمی ٹکراؤ کا خطرہ پیدا ہو سکتا ہے۔ مذاکرات کے دوران اس کی کوئی یقین دہانی نہیں کی گئی کہ روس کوئی مصالحتی اقدام نہیں کرے گا۔ عربوں کو اسلحہ کی رسد تو جاری رہے گی لیکن یہ اسلحے وہ نہ ہوں گے جنھیں پیش قدمی کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے۔ غرضیکہ الجیریا کے صدر یہ یقین لے کر واپس آئے کہ برژنیف مصالحت کے لئے کوشش شروع کر چکے ہیں۔

ماسکو کے ان مذاکرات کے پیش نظر اب صدر سادات کے سامنے سوال یہ تھا کہ آیا وہ کسی مصالحتی تصفیہ کی صورت میں اپنی فوجوں کو قابو میں رکھ سکیں گے۔ اسی ڈر سے کہ شاید وہ ایسا نہ کر پائیں روس کے وزیر اعظم کوسی گن کو مصالحتی تجاویز لیکر خود قاہرہ آنا پڑا۔ غالباً صدر سادات کو اس کا علم نہیں تھا کہ ان تجاویز کو ڈاکٹر کسنجر اور روسی سفیر ڈابری نن نے واشنگٹن میں مرتب کیا تھا۔

منصوبہ یہ تھا کہ فوری طور پر جہاں کی تہاں جنگ بندی نافذ کر دی جائے۔ جہاں تک طویل المدت منصوبے کا سوال تھا روس اور امریکہ کو مشترک ضمانت دینی تھی کہ اسرائیلی فوجیں ۱۹۶۷ء کی سرحدوں کو واپس جائیں گی جس کے بعد روس اور امریکہ کی فوجیں ان سرحدوں کی نگرانی کریں گی۔ اس کے چھ ماہ کے اندر سویز نہر کو کھول دیا جائے گا۔ جہاں تک فلسطینیوں کے مسئلے کا سوال تھا اس پر بعد میں غور ہونا تھا اور ایک امن کانفرنس بھی بعد میں منعقد ہونی تھی۔

کہا یہ جاتا ہے کہ صدر سادات نے یہ سوال کیا کہ مجوزہ امن کانفرنس کب تک منعقد ہو سکے گی اور یہ کہ جنگ بندی اور امن کانفرنس کی درمیانی مدت میں کیا ہوگا۔ انھوں نے یہ بھی سوال کیا کہ بالفرض وہ اس معاہدے پر رضامند نہ ہوں یا جیسا کہ انھیں شبہ تھا اگر اسرائیل نہ رضامند ہوا تو کیا ہوگا۔ مسٹر کوسی گن نے جواب دیا کہ جنگ بندی کے تیس ۳۰ دن کے اندر امن کانفرنس منعقد ہوگی اور اس وقت تک جنگ بندی برقرار رہے گی۔ جہاں تک شامیوں کی رضامندی کا سوال تھا اسے حاصل کرنے کے لئے مسٹر کوسی گن خود دمشق جائیں گے۔ رہا یہ کہ اگر مصر اس معاہدے پر نہ رضامند ہوا تو اس صورت میں اسے اسلحہ کی رسد موقوف کر دی جائے گی اور اگر اسرائیل نہ رضامند ہوا تو امریکہ بھی

اس کی طرف ایسا ہی رویہ اختیار کرے گا۔

اس طرح چونکہ پچھلی صورت حال واپس آگئی تھی اس لئے صدر سادات کو یہ تجویز منظور کرنی پڑی لیکن ساتھ ہی انھوں نے اس شبہ کا اظہار کیا کہ غالباً اسرائیل اس پر آمادہ نہ ہو۔ کوسی گن نے انھیں یقین دلایا کہ ماسکو پہنچنے کے بعد ان کا پہلا کام یہ ہوگا کہ وہ اسرائیل کی رضامندی حاصل کریں۔ چنانچہ کوسی گن کے ماسکو پہنچتے ہی برژنیف نے ہاٹ لائن (مخصوص ٹیلی فون) پر درخواست کی کہ مسٹر کسنجر فوراً ماسکو آئیں۔ اس کے بعد کی کسنجر اور برژنیف کی ملاقات صرف ان تجاویز کی توثیق کے لئے تھی جو کسنجر اور روسی سفیر کے مابین واشنگٹن میں طے پائی تھی اور جن سے صدر سادات اور گولڈا میئر نے اصولی طور پر اتفاق کر لیا تھا۔ حفاظتی کونسل کی قرارداد بھی انھیں تجاویز کی ایک مختصر شکل تھی۔

عراق، لیبیا اور جنھیں اپنا مفاد پس پشت پڑتا نظر آرہا تھا، ان تجاویز کے خلاف تھے۔ عرب ممالک کی اس غیر معمولی یکجہتی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کا مظاہرہ امریکہ کو عرب تیل کی رسد بند کر دینے کی شکل میں رونما ہوا تھا، ان ملکوں نے خیال ظاہر کیا کہ یہ معاہدہ قبل از وقت تھا۔

تبصرہ

یہ ہے ولفرڈ برکٹ کے تخلیق کردہ اس ڈرامے کا آزاد ترجمہ جو روزنامہ ٹائمز آف انڈیا کے ۱۲ نومبر کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کو پڑھ کر مشرق وسطیٰ کی حالیہ جنگ کے پس منظر، جنگ کے دوران رونما ہونے والے واقعات اور جنگ کے نتائج کے بارے میں کچھ سوالات اٹھتے ہیں جو اس تبصرے کے محرک ہیں۔

مضمون میں کہا گیا ہے کہ اس ڈرامے کا پہلا خاکہ امریکی سفیروں کی اُس کانفرنس میں تیار ہوا جو تہران میں منعقد ہوئی تھی۔ سوال یہ ہے کہ اس پلاٹ کی تشکیل میں مصر، اسرائیل اور روس کا ہاتھ کیا تھا اور وہ کس منزل پر اس میں شریک ہوئے۔ پھر یہ بھی سوال ہے کہ مصر تنہا ملک نہیں ہے۔ شام، عراق، اردن، لبنان اور دوسرے عرب ممالک بھی ہیں جن میں سے کم از کم شام نے اس لڑائی میں اہم پارٹ ادا کیا ہے۔

کیا یہ تمام عرب ممالک اس ڈرامے کے پلاٹ سے باخبر تھے ۔ اگر یہ ممالک باخبر نہیں رکھے گئے تھے تو یہ توقع کس بنا پر قائم کی گئی تھی کہ یہ ممالک لڑائی کے دوران اتنا ہی محدود رول ادا کریں گے جو پلاٹ بنانے والوں نے تصور کیا تھا ۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر اس ڈرامے کے بنیادی کردار، یعنی اونچی سطح پر روس اور امریکہ اور نچلی سطح پر مصر اور اسرائیل، اس ڈرامے کے پلاٹ اور اس سے برآمد ہونے والے نتائج سے متفق تھے تو پھر یہ ڈھونگ رچانے کی ضرورت ہی کیا تھی ۔ اگر ڈرامے کے لئے اس درجہ اشتراک عمل ممکن تھا تو پھر واقعی مصالحت میں کیا چیز مانع تھی ۔ یہ بات تو قرین قیاس ہو سکتی ہے کہ روس اور امریکہ نے اپنے طور پر یہ پلاٹ تیار کیا ہو لیکن اس کی تشکیل میں عربوں اور اسرائیلیوں کی شرکت بالکل بے معنی ہے کیونکہ اگر یہ دونوں رضامند ہوتے تو اس ڈرامے کے بغیر بھی مصالحت کی راہ اختیار کر سکتے تھے ۔

مشرق وسطی کے مسئلے کے پائدار حل کی راہ میں دو رکاوٹوں کا ذکر ہے فلسطینی عربوں کی سرگرمیاں اور عرب ممالک کا احساس شکست ۔ ان میں سے پہلی رکاوٹ کی طرف اس ڈرامے میں برائے نام توجہ دی گئی ہے اور اس بنیادی مسئلے کا حل آئندہ کے لئے اٹھا رکھا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ رکاوٹوں کی فہرست میں اسرائیل کے رویئے کا کوئی ذکر نہیں ہے جو اس سارے تنازعے کی بنیاد ہے ۔ دراصل تمام زور عربوں کے احساس شکست کو دور کرنے کے مسئلے پر ہے ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ فاضل مضمون نگار اس لڑائی کو جو ڈرامائی شکل دینا چاہتے تھے اس کے لئے یہی حصہ زیادہ اہم تھا ۔

مضمون میں کہا گیا ہے کہ صدر نکسن کے ماسکو کے دورے کے بعد روس نے مصر کو آگاہ کر دیا تھا کہ وہ عربوں کے مقبوضہ علاقوں کی بازیابی کے لئے کسی جنگی مہم میں مصر کی مدد نہ کر سکے گا ۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ آگے چل کر کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں جن کی وجہ سے روس نے ایک "محدود جنگی مہم" کے لئے نہ صرف مصریوں کی ہمت افزائی کی بلکہ اس کی فوجوں کو جدید ا سلحہ فراہم کئے ۔ جہاں تک مصر سے روسی فوجی مشیروں کی واپسی کا سوال ہے اس کی محرک یہ بات نہیں تھی کہ روس نے مصر کو جنگی مہم سے باز رکھنے کی کوشش کی تھی ۔ اس کی اصل وجہ عرب ممالک میں اتحاد اور اشتراک کی ضرورت تھی جس کی قیمت شاہ فیصل یہ طلب کر رہے تھے کہ روس پر مصر کا انحصار

کم کیا جائے۔ شاہ فیصل اور شاہ حسین دونوں امریکہ کے دوست ہیں اور شروع سے اس بات کے خواہاں رہے ہیں کہ مشرق وسطیٰ کے حل کے لئے روس کی امداد کے بجائے امریکہ کا تعاون حاصل کرنا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ امریکہ کا تعاون صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتا تھا جب مصر روس کی طرف اپنا جھکاؤ کم کرے۔ چنانچہ مصر سے روسی مشیروں کی واپسی دراصل امریکہ کو خوش کرنے کے لئے تھی۔ فاضل مصنف نے جس معمے کا ذکر کیا ہے اس کا بھی حل اسی حقیقت میں ہے کہ روسی مشیروں کی واپسی شاہ فیصل کے اصرار پر اور امریکہ کو خوش کرنے کے لئے عمل میں آئی تھی اور چونکہ دو ماہ کے انتظار کے بعد بھی اس کا خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوتا نہ نظر آیا اس لئے مصر کو اپنے فیصلے پر نظر ثانی کرنی پڑی اور روس کو دوبارہ خوش کرنے کی ضرورت کے پیش نظر مصر کے وزیر دفاع اور کمانڈر انچیف کی برطرفی کا مظاہرہ کرنا پڑا۔

ڈرامے کا پلاٹ کچھ ہندوستانی فلموں جیسا ہے جن میں زبردستی ایسی صورتیں پیدا کی جاتی ہیں جو حقیقی زندگی میں کہیں نہیں نظر آتیں۔ قوموں کے تعلقات کی تاریخ میں ایسی کوئی مثال نہ ملے گی کہ ایک فاتح ملک کو اس بات پر آمادہ کیا گیا ہو کہ وہ ایک مفتوح ملک کو اس کا موقع دے کہ وہ اس پر حملہ کرکے اور کچھ فتح حاصل کرکے اپنے وقار کو دوبارہ حاصل کر سکے۔ یہ ڈرامے سے زیادہ شیخ چلی کی کہانی معلوم ہوتی ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ میدان کارزار دوبارہ گرم کرنے سے مقصد یہ تھا کہ روس اور امریکہ کو اپنے معاہدے کی دفعہ ۳ کے مطابق باہم صلاح ومشورہ کرنے اور مداخلت کرنے کا موقع فراہم کیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اس پلاٹ میں روس اور امریکہ دونوں شامل تھے تو انھیں مداخلت کے لئے لڑائی شروع کرانے کی کیا ضرورت تھی۔ مشرق وسطیٰ کی صورت حال میں ہر وقت اس کا امکان اور خطرہ تھا کہ لڑائی چھڑ جائے اور اس خطرے کے پیش نظر روس اور امریکہ آپس میں صلاح ومشورہ کرکے کوئی بھی متفقہ فیصلہ فریقین پر عائد کر سکتے تھے۔ مفاہمت کرانے کی غرض سے لڑائی شروع کروانا کچھ عجیب سی بات ہے۔

خیر فرض کیجئے کہ اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ یہ ملی ہوئی کشتی تھی جس کا مقصد عربوں کے احساس شکست کو دور کرنا تھا یا ان کی یہ ضد پوری کرنا تھا کہ وہ خون سے ہی اپنے داغ ہزیمت کو دھوئیں گے، تو سوال یہ اٹھتا ہے کہ اس محدود مقصد کے پیش نظر بیچ بچاؤ کرنے اور جنگ بندی کرانے کا مناسب ترین

موقع اس وقت تھا جب مصری فوجیں نہر سویز پار کرنے میں کامیاب ہو گئی تھیں اور اسرائیل کے دفاعی مورچوں کو توڑ کر سینائی میں دس بارہ میل آگے بڑھ گئی تھیں ۔ اگر اس موقعے پر لڑائی روک دی جاتی تو مصریوں کا یہ اتنا کارنامہ ان کے وقار کی بازیابی کے لئے کافی تھا ۔ لیکن جنگ بندی کی کوشش اُس وقت نہیں کی گئی بلکہ اس کا انتظار کیا گیا کہ اسرائیلی مغربی ساحل پہنچ کر اپنی چوکیاں قائم کرلیں اس کے بعد جنگ بندی نافذ کرائی جائے ۔ ظاہر ہے کہ اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جنگ بندی میں تاخیر کا مقصد صرف یہ تھا کہ اسرائیلی اپنا کھویا ہوا وقار واپس لے لیں نہ کہ عرب ۔ اسرائیلیوں نے نہر سویز پار کر کے اور مغربی ساحل پر کافی علاقے پر قبضہ کر کے عربوں کے کئے دھرے پر پانی پھیر دیا اور اس طرح بات وہیں کی وہیں رہی جہاں لڑائی چھڑنے سے پہلے تھی یعنی جس مقصد کے لئے یہ ڈراما کھیلا گیا تھا وہ نہیں پورا ہوا ۔

بہرحال یہ جنگ ڈراما ہی تھا یا حقیقت اس میں شک نہیں کہ اس کا بنیادی مقصد ایسی صورت پیدا کرنا تھا کہ مشرق وسطیٰ کے جمود کو ختم کر کے روس اور امریکہ کو مجبور کیا جائے کہ یہ دونوں اس مسئلے کے حل کرنے کی کوئی راہ نکالیں ۔ مصر بڑی حد تک اس مقصد میں کامیاب ہوا ہے ۔ اس بار بھی کوئی پائدار حل نکل سکے گا یا نہیں یہ ابھی کہنا مشکل ہے ۔ لیکن دو باتیں ہیں جن سے کچھ امید بندھتی ہے ۔ ایک تو یہ کہ اس لڑائی سے روس اور امریکہ دونوں ڈر گئے ہیں کہ کہیں ان دونوں میں براہ راست ٹکر نہ ہو جائے ۔ دوسرے یہ کہ عربوں کی تیل کی ناکہ بندی بہت موثر حربہ ہے بشرطیکہ عرب چند ماہ اس پر قائم رہ سکیں ۔

میرے خیال میں ولفرڈ برکٹ کے مضمون کا بنیادی مقصد مصریوں کے اس کارنامے کی اہمیت کو کم کرنا ہے جو مصریوں نے نہر سویز پار کر کے انجام دیا تھا کیونکہ مضمون سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصریوں نے جو کامیابی حاصل کی وہ اس لئے کہ انھیں ایک منصوبے کے تحت ایسا کرنے دیا گیا اور اس میں خود مصریوں کی صلاحیت کو کوئی دخل نہیں تھا ۔

عبداللطیف اعظمی

کوائف جامعہ

شیخ الجامعہ صاحب کا خیر مقدم

شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین صاحب کا طلبا، اساتذہ اور کارکنوں کی طرف سے بہت ہی پرجوش خیر مقدم کیا گیا۔ سب سے پہلے آپ نے استادوں کے مدرسے کے ایک جلسے میں شرکت اور تقریر کی۔ اجمل ہاؤس کی طرف سے طالب علموں نے یوم جامعہ کا اہتمام کیا تھا، جس میں مہمان خصوصی کی حیثیت سے میٹروپولیٹن کونسل کے چیف ایگزیکٹو کونسلر جناب رادھا رمن صاحب نے شرکت کی، جو جامعہ کے قدیم طالب علم اور استاد بھی رہ چکے ہیں۔ اس کے بعد اعلیٰ تعلیمی اداروں کی انجمن اساتذہ، انجمن اساتذہ مدارس جامعہ، تمام کارکنان جامعہ کی انجمن انتظامی اسٹاف، طلبائے مدرسہ ثانوی اور طلبائے مدرسہ ابتدائی نے خیر مقدم کیا۔ ان تمام انجمنوں اور اداروں نے اپنے غیر مشروط تعاون کا یقین دلایا اور پروفیسر مسعود حسین صاحب کی علمی خدمات کا اعتراف کیا اور توقع ظاہر کی کہ ان کی رہنمائی میں جامعہ کو مزید استحکام حاصل ہوگا اور وہ خاطر خواہ ترقی کرے گی۔ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے اپنی تقریروں میں جامعہ کے مقاصد اور خدمات کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے اپنی پرخلوص خدمات پیش کیں۔ انھوں نے فرمایا کہ میری ابتدائی تعلیم و تربیت جامعہ کی رہین منت ہے۔ بعد میں میری تعلیم اور معلومات میں توسیع ہوئی، اضافے ہوئے، ہندوستان کے باہر بھی گیا اور دوسرے ملکوں کی یونیورسٹیوں سے بھی استفادہ کیا اور ان کے تعلیمی نظام کا مطالعہ کیا، مگر ابتدا کے چند برسوں میں جامعہ کی تعلیم و تربیت نے جو نقوش پیدا کیے، وہ ہمیشہ قائم رہے اور میری زندگی میں بہت کام آئے۔ جامعہ کے اس احسان کو میں اپنے اوپر قرض سمجھتا تھا، جسے ادا کرنے کا مجھے اب موقع ملا ہے۔ موصوف نے مزید فرمایا کہ مجھے علی گڑھ میں بڑا آرام اور سکون حاصل تھا، مگر محض جامعہ کی خدمت کی خاطر اس آرام اور سکون کو چھوڑ کر یہاں آیا ہوں اور ہر طرح کی تکلیفیں جھیلنے کے لئے تیار ہوں۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں کی انجمن اساتذہ کے سپاسنامے کے جواب میں فرمایا کہ میں بھی آپ ہی کی طرح ایک معلم ہوں اور آپ ہی میں سے ایک ہوں، جامعہ کے کاموں کو آگے بڑھانے کے لئے ہم سب کو مل کر سوچنا ہے اور کوشش کرنا ہے۔ میں کسی کا دوست نہیں ہوں اور سب کا ہوں۔ جو بھی جامعہ کے مقاصد کا ساتھ دے گا اور اس کی ترقی میں کوشاں ہوگا، میں اس کے ساتھ ہوں، میں نہ کسی مخصوص جماعت اور گروہ سے تعلق رکھتا ہوں اور نہ پسند کرتا ہوں، جامعہ کے تمام اساتذہ، کارکن اور طلبہ ایک برادری ہیں، نہ ان میں کوئی چھوٹا ہے اور نہ بڑا، سب اپنی اپنی جگہ اہم ہیں'

سبھی کو جامعہ کا استحکام اور ترقی عزیز ہے، اگر مجھے کوئی امتیاز حاصل ہے تو صرف اس قدر کہ ہم سب مل کر جو فیصلہ کریں گے، اسے عملی جامہ پہنانے کی ذمہ داری مجھ پر ہے اور مجھے امید ہے کہ آپ سب کے تعاون سے میں اس ذمہ داری کو بحسن وخوبی ادا کرسکوں گا۔

مدرسہ ابتدائی کے طالب علموں نے اپنے سپاسنامے میں بڑے فخر کے ساتھ ذکر کیا تھا کہ نئے شیخ الجامعہ ان کے اسکول کے "اولڈ بوائے" ہیں۔ پروفیسر مسعود حسین صاحب نے فرمایا کہ آج کل آپ کا مدرسہ جو مڈل اسکول ہے یعنی پہلی جماعت سے آٹھویں جماعت تک، دراصل میں اسی کا طالب علم تھا، میں نے جامعہ میں دوسری جماعت سے آٹھویں جماعت تک تعلیم حاصل کی ہے۔ اسی لیے جتنی خوشی مجھے آپ کے جلسے میں آکر ہوئی اتنی کسی اور جگہ نہیں۔ اس کے بعد مسکرا کر اور قدرے ہلکی آواز میں کہا مگر یہ راز کی بات ہے، کسی اور سے ذکر نہ کیجئے گا۔ ابتدائی تعلیم کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے جناب شیخ الجامعہ صاحب نے فرمایا کہ جیسا کہ آپ نے اپنے سپاسنامے میں اشارہ کیا ہے کہ مدرسہ ابتدائی پر جامعہ کو بڑا فخر تھا اور کسی زمانے میں اسی کا نام جامعہ ملیہ تھا، ایسا اس لیے تھا کہ ابتدائی تعلیم وتربیت کی بڑی اہمیت ہے۔ اس زمانے میں جو بنیاد رکھدی جاتی ہے، وہ عمر بھر کام آتی ہے۔ اسی زمانے میں طالب علم یا تو بنتا ہے یا بگڑتا ہے، اس لیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مدرسہ ابتدائی کی بڑی اہمیت ہے، مگر یہ اپنا فرض بحسن وخوبی اسی وقت انجام دے سکتا ہے، جب طلبہ اور اساتذہ دونوں مل کر اس کو کامیاب بنانے کی کوشش کریں۔ جہاں تک میرا تعلق ہے، میں آپ کی ہر مدد کے لیے تیار ہوں۔ آپ کے مدرسہ کی اہمیت اسی وقت تک ہے جب تک اس کی انفرادی اور امتیازی خصوصیات باقی رہیں، ورنہ ملک میں بہت سے پرائمری اور مڈل اسکول ہیں، اگر یہ بھی انھیں جیسا ہوگیا تو اس کی خصوصیت کیا ہوگی؟ اس لیے مجھے امید ہے کہ آپ سب — طلبہ اور اساتذہ — مل کر اس کی خصوصیات کو باقی رکھنے کی کوشش کریں گے۔

انجمن انتظامی اسٹاف کے جلسے میں جناب شیخ الجامعہ صاحب نے منجملہ اور باتوں کے یہ بھی فرمایا کہ اب تک سمجھا جاتا تھا کہ یونیورسٹی نام ہے طلباء اور اساتذہ کا، مگر موجودہ حالات اور زمانے نے ثابت کردیا ہے کہ اس کو چلانے اور کامیاب بنانے میں اس کے انتظامی کارکنوں کا بھی اہم حصہ ہے اور ان کا بھی جنھیں درجہ چہارم کے ملازم کہا جاتا ہے۔ جامعہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس میں کام کرنے والوں کو ایک برادری سمجھا جاتا ہے، استادوں، کارکنوں اور درجہ چہارم کے ملازموں میں فرق اور امتیاز نہیں کیا جاتا ہم سب کی یہ کوشش ہونی چاہئے کہ جامعہ کی یہ خصوصیت نہ صرف باقی رہے، بلکہ اس کو اور زیادہ بامعنی اور موثر بنایا جائے۔